LOUIS-ANDRÉ DORION

SOKRATES

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 1

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 1

D

Louis-André Dorion

Louis-André Dorion Montreal Üniversitesi'nde antik felsefe profesörüdür. Platon ve Ksenophon'dan çevirileri bulunmaktadır.

Dorion, Louis-André
Sokrates
ISBN 975-298-152-6 / Türkçesi: M. Nedim Demirtaş
Mart 2005, Ankara, 119 sayfa
Kültür Kitaplığı: 1; Felsefe: 1

SOKRATES

Louis-André Dorion

DOST

GİRİŞ

Cicero, *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı eserinin bir yerinde (I 34, 93) Sokrates'ten "filozofların babası" olarak söz eder. Oysa, bir başka köklü geleneğe göre ilk filozof, Sokrates'ten bir asırdan daha önce yaşamış Miletoslu Thales'tir. Fakat, Thales'e "ilk filozof", Sokrates'e de "filozofların babası" sıfatlarının farklı içerikler nedeniyle yakıştırılmış olduğuna bakarsak, iki gelenek arasındaki çelişkinin ancak görünüşte olduğunu anlarız. Antikçağ insanlarına göre Thales'in ilk filozof olarak kabul edilmesi, doğal olguları tanrılar gibi doğaüstü güçlerle değil de, maddi nedenlere bağlayarak açıklamaya çalışmasından ve bu tür araştırmalara öncülük etmesinden kaynaklanırken, Sokrates'in "filozofların babası" oluşu doğa araştırmalarını bir yana bırakıp, felsefi düşünce üzerine yoğunlaşarak, sürekli "insani işlerle ve insanlar arasındaki olaylarla" uğraşmasındandır. "Kaldı ki, antik felsefeden Sokrates'e kadar uzanan süreçte (...) sadece sayılar ve hareketlerle uğraşılırdı; keza, her şeyin ortaya nasıl çıkıp, nasıl yok olduğuna ilişkin ilkeler de araştırılırdı; gök cisimlerinin büyüklükleri, uzaklıkları, yörüngeleri üzerine çalışılır, genel olarak tüm göksel olgularla ilgilenilirdi. Sokrates felse-

feyi gökten yere, şehirlere inmeye ilk çağıran; felsefeyi evlerin içine kadar sokup doğrudan yaşamla, örf ve âdetlerle, neyin iyi neyin kötü olduğuyla ilişkilendiren ilk kişidir."[1] Cicero'nun bu eseri ve daha başka eserler,[2] Platon (*Savunma* 19 c), Ksenophon (*Apomnemoneumata* I 1, 11-6) ve Aristoteles'e[3] kadar uzanacak, birkaç asır sonrasında Aziz Augustinus'un (İS 4. yüzyıl) *Tanrı Devleti*'nde yankı bulacak bir geleneğe işaret eder: "Kendisinden öncekiler vakitlerinin neredeyse tamamını fizik alanında, yani doğa araştırmaları alanında derinleşmeye harcarlarken, Sokrates'in felsefeyi kendi bütünlüğü içerisinde ahlakın kurulup, yerleştirilmesine yönlendirdiği hususunda herkes hemfikirdir."[4]

Kaldı ki, Modernler, "presokratik" terimini herkesin hemfikir olduğu bu gelenek sayesinde oluşturarak, Sokrates "devrimi" öncesi düşünürlerin çalışmalarında doğaya (*phusis*) ağırlık vermeyi yeğlemelerini bu şekilde ifade etmişlerdir. Felsefeyi yeni bir alana, bireysel ve politik bağlamda daha iyi bir yaşam arayışına "yönelten" Sokrates, bir bakıma felsefenin ikinci kez doğuşuna ön ayak olur; bu nedenle de "felsefenin babası" olmayı hak eder. Fakat, dahası var; doğa çalışmalarına ilginin azalmasından sonra, fiziğe dayalı bir etik olmayacağı, yani etikle ilgili düşünce ve değerlerin kendilerine duyulan gereksinimler çerçevesinde ortaya

1) Cicero, *Tusculum'lar* V 4, 10 (Humbert çevirisi).

2) Keza bkz. Seneca, *Lucilius'a Mektuplar* LXXI 7; "Tüm felsefeyi ahlaka indirgeyen Sokrates, bilgeliği sanatta iyi ve kötünün fark edilebilmesi olarak özetliyor" (Noblot çevirisi).

3) *Metafizik* A 6, 987 b 1-2; *Hayvanlar* I 1, 642, a 24-31.

4) VIII 3 (Jerphagnon çevirisi).

çıktıkları, dolayısıyla etik alanda doğadan hiçbir şey ya da çok az şey öğrenilebileceği gibi bir kanı oluşur. Sokrates mirasçılarının bir kısmı; özellikle Platon ve etikle fiziği dayanışma halinde iki disiplin olarak değerlendiren Stoacılar, Sokrates'in bu kanısını paylaşmazlar.

Ancak günümüzde, Sokrates'i geleneksel felsefede böyle bir kopuşa yol açan kişi olarak değerlendirmeye karşı çıkmanın daha doğru olacağını vurgulayalım. Bazı presokratik düşünürlerin, özellikle aslında Sokrates'in çağdaşı olan Demokritos'un etik düşüncenin öğelerine çok büyük bir önem verdiğini görürüz; ayrıca, felsefi düşüncede etik ve politik soruları en üst mertebeye çıkartan sofistlerin bu alana en az Sokrates kadar katkıda bulunduklarını da kabul etmek gerekir. Bununla birlikte, Sokrates "ahlaki bilimin"[5] kurucusu kabul edililiyorsa nedeni sadece bu konudaki belirleyici etkisi ve hemen ardından gelen filozof ve felsefe okullarının eşi benzeri bulunmaz fikirlerinden ötürü değildir; "iyi yaşamın" ilke ve temellerini herhangi bir ödün vermeye, hiçbir uzlaşmaya yanaşmadan araştırmaya kendisini her şeyiyle adayan ilk filozof olmasındandır. Sokrates bu konuyu araştırmaya, bu uğurda yaşamını yitirmeye razı olacak derece, kendisini adar; öyle ki, sırf bu nedenle felsefenin babası değil, aynı zamanda en meşhur şehidi olur.

5) E. Boutroux, Socrate fondateur de la science morale (1883), *Etudes d'histoire de la philosophie* içinde, Paris, 1897, s. 12-93.

I. Bölüm

SOKRATES'İN YAŞAMI VE ÖLÜMÜ

İÖ 399 yılında yargıçları önünde boy gösterirken Sokrates'in yetmiş yaşında[1] olduğunu göz önüne alırsak doğumu, İÖ 470-469 yıllarına denk gelir. Sophroniskos ve Phainarete'nin oğlu olarak Atina'ya bağlı Alopeke bölgesinde dünyaya gelir. Sokrates'in geçmişini bir Daidalos* haline getirdiği *Euthyphron*'da (11 c) belirttiklerini dikkate alırsak, aile reisi olan babası heykeltıraş ya da taş yontma ustası olmalıdır. Annesine gelince; adının Phainarete olduğu ve ebelik yaptığı giderek kuşkuyla karşılanır hale gelmiştir. *Theaitetos*'tan (149 a) alınan bu iki bilgi, Sokrates'le ilgili olarak ele alındıklarında ciddi kuşkulara yol açacak türde bilgilerdir; Phainarete'nin mesleği –Phainarete adı aslında kelime olarak "erdemi ortaya çıkartan demektir!"– bir tür "mayötik" etkinlik, yani Sokrates'in karşısındakilerin farkına var-

1) Platon, *Savunma* (Savunma-çv) 17 d; bkz. *Kriton* 52 e.
* Atina'nın kurucusu mimar ve heykeltıraş. (ç.n.)

madan taşıdıkları düşünceleri buldurup dile getirmelerini sağladığı türden bir çaba olmalıdır (bkz. s. 65-68 arası).

Ağır silahlı piyade eri olarak üç askeri sefere katılması ve yadsınamaz bir cesaretle kalkıştığı iki politik çıkışı dışında Sokrates'in 470-399 yılları arasındaki yaşamının önemli olayları hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz.[2] 406 yılında, meclis başkanlığı yaptığı dönemde, Arginuslar savaşı sırasında yaşamlarını yitiren deniz erlerini toplamadıkları gerekçesiyle generalleri tek tek değil toplu halde yargılamaya ilişkin gayri meşru önergeye yaşamı pahasına karşı çıkar; 404 yılında da, Otuzlar Tiranlığı döneminde, onu da kötülüklerine ortak etmeye çalışan Tiranların Salamisli Leon'u gayri meşru tutuklama emirlerine yine ölüme meydan okuyarak karşı gelir. Sokrates, yürürlükteki politik rejim ne olursa olsun, herhangi bir haksızlığa karşı yaşamını ortaya koymaya her zaman hazırdır. 423 yılında, yani 46 yaşındayken Aristophanes'in oyunlarının birinde (bkz. s. 30) temel kişilik olduğu göz önüne alınırsa, daha o zamanda bile büyük bir saygınlığa sahip olduğu anlaşılır.

Sokrates'in özel yaşamına ilişkin olarak, özellikle evliliğiyle ilgili bilgiler başta olmak üzere, genellikle çelişen şeylerin dışında, fazla bir şey bildiğimiz söylenemez. Platon ve Ksenophon'a kadar uzanan bir geleneğe göre, Sokrates kendisine üç çocuk veren Ksanthippi ile evlidir. Aristotelesçi olmakla birlikte daha muğlak ve kuşkulu başka bir geleneğe göre de Sokrates, hem Ksanthippi, hem de Dürüst Aristides'in küçük kızı Myrto ile evli olduğundan çok eşlidir.

2) Potideus (İÖ 431-430), Delion (424) ve Amphipolis (422) seferleri.

Ksanthippi'nin kişiliği, daha önce sözünü ettiğimiz Ksenophon anlatısı çerçevesinde, kadının yakın çevresinden toplanan bilgilere dayanılarak, genellikle huysuz ve cadaloz bir biçimde çizilir (*Şölen* II 10).[3] Ksanthippi'nin bu kötü şöhreti herhalde Diogenes Laertios'un aktardığı bir bilgiye dayanmaktadır; anlattığına göre bir gün Sokrates'e, "Evlenmek mi, evlenmemek mi yeğdir?" diye sormuşlar, o da, "Neyi seçersen seç, ikisinde de pişman olursun!" demiştir.[4]

Platon da (*Theaitetos* 143 e) Ksenophon da (*Şölen* II 19, V 5-7) dalkavukça, herkesin hoşuna gidecek bir Sokrates portresi çizmezler; bir kere basık burunludur, patlak gözlüdür, sarkık dudaklıdır, koca göbeklidir, yani fizik olarak pek de sevimli değildir; iki çömezi de Sokrates'i hiç tereddütsüz bir satire benzetirler.[5] Kaldı ki Sokrates de çirkinliğini giysileri ardına gizlemeye falan çalışmaz; her zaman yalın ayak gezer,[6] yaz ya da kış hep aynı örtüye sarınır.[7] Sokrates'le ilgili sayısız çelişkiden biri de, onca fiziksel sevimsizliğine rağmen, karşı konulmaz bir baştan çıkarıcı olduğudur. Gençler üzerinde giderek yükselen etkisiyle öyle bir hayran kitlesine sahip olur ki, peşine takılanların çoğu onun bazı alışkanlıklarını taklit etmeye başlarlar; onun gibi yalınayak yürürler, yıkanmazlar. Hatta bu "grup" özentisini

3) Diogenes Laertios (II 36-37) ve G. Giannantoni tarafından toplanan pek çok anlatı, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (= SSR): I C 58-60, 66, 68, 340, 508, 513, 526, 539.

4) II 3 (Narcy çevirisi).

5) Platon, *Şölen* 215 a-b; Ksenophon, *Şölen* IV 19, V 7.

6) Aristophanes, *Bulutlar* 103, 363; Platon, *Şölen* 173 b, 174 a, 220 b; *Phaidros* 229 a; Ksenophon, *Apomnemoneumata* I 6, 2; *SSR* I A 10.

7) Ksenophon, *Apomnemoneumata* I 6, 2.

alaya almak için Aristophanes, *Kuşlar*'da bir terim bile icat eder, "(bunlar) uzun saçlı olurlar, açlık çekerler, yıkanmazlar, Sokrates'lik taslayanlardır (*esôkratôn*)."[8]

Alçakgönüllü alışkanlıkları, felsefeden başka uğraşı olmadığının bilinmesi, Sokrates'in yoksulluğuna[9] işaret eder. Sokrates pek az şeye sahip olmasına karşın[10] Ksenophon, alçakgönüllülüğün yoksulluk ölçüsü sayılmayacağını, gereksinimlerin tatmininde bir yüksünme hissedilmesinin yoksulluk sayılacağı gerekçesiyle Sokrates'in yoksul olmadığını söyler.

Sokrates'in eğitimiyle ilgili sonradan gelişen bir anlatıya göre Anaksagoras ve Arkhelaos[11] ustaları olmuştur, ama bu anlatının, *Phaidon* başlıklı "otobiyografik" metinde (96 a-99 d) Sokrates'in doğa araştırmalarına sırtını dönmeden önce Anaksagoras metinlerini dikkatle incelediğini söylemesinden kaynaklanması çok olasıdır. Kesin olan bir şey varsa, o da, her ikisi de Sokrates'in çömezi olmuş ve temel yapıtaşlarını ondan almış olan Platon ve Ksenophon'un, üstadın eğitimini selefleri ve çağdaşlarından kimlere borçlu olduğu konusunda kaçamaklı davranıp, Sokrates'in belli bir filozofa bağlanmaksızın sanki kendi kendisini yetiştirmiş gibi göstermeleridir. Platon'un Sokrates'i bazen sofist Prodikos'un[12] öğrencisi gibi göstermesine karşın, Sokrates'in Prodikos'un bazı derslerini alaya aldığına; bunları el yakacak denli pahalı bulduğuna bakarak bu değerlendirmeyi

8) V. 1282 (Daele çevirisi).
9) Platon, *Savunma* 23 b-c, 31 b-c, 38 b; *Cum.* I 338 b.
10) *Apomnemoneumata* I 2, 1; I 2, 14; I 6, 2; *Oikonomia* II 2-3.
11) Diogenes Laertios, II 16, 19 ve 23.

haklı göremeyiz. Sokrates'in döneminin sofistlerinden eğitim almış olduğunu söylemek çok zor, hatta olanaksızdır.

Hakkında yorum yaparken dikkatli olunması gereken pek çok çelişkili bilgiye sahip olduğumuz Sokrates'in yaşamındaki en belirgin olaylardan biri, Atina'ya yüz kızartıcı bir yenilgi tattıran ve bir kardeş kavgasından başka bir şey olmayan Sparta'yla giriştiği Peloponnesos savaşından (431-404) beş sene sonra, 399 yılında hakkında açılan davadır. Çeşitli kaynaklardan derlenen bir iddianameyle[13] Sokrates, şehrin tanrılarına inanmamak; onların yerine başkalarını koymak ve böylece gençliği zehirlemekle suçlanır. Bu noktada yorumlar ikiye ayrılmaktadır: Bir kısmı andığımız üç temel suçlamanın davanın gerçek nedeni olduğunu ileri sürerken, diğerleri bunların bahane olduğunu, politik nitelikli asıl nedenlerin bu şekilde maskelendiğini dile getirirler.

Birinci suçlamayla ilgili olarak Sokrates'in şehrin tanrılarına hiç *inanmadığı mı,* yoksa sadece onları *onurlandırmadığı mı,* yani tanrılara ibadette bir kusur mu ettiği sıkça sorulur. Fakat, Platon (*Savunma* 26 b-28 a) ve Ksenophon'un (*Apomnemoneumata* I 1, 5) Sokrates'i ateizmle suçlanmış gibi savunduklarına hiç kuşkumuz yok; bu durumun suçlayıcıları bağışlanamaz bir çelişkiye düşürdüğünü savunurlar; çünkü Sokrates'i hem inançsız olmakla, hem de yeni tanrılara inanmakla suçlamışlardır. Oysa, Sokrates'i *şehrin* tanrılarına değil de başkalarına inanmakla suçlasalar böyle

12) *Protagoras* 341 a; *Menon* 96 d ve *Cratyle* 384 b.

13) Platon, *Savunma* 24 b-c; Ksenophon, *Apomnemoneumata* I 1,1; *Savunma* 10; Diogenes Laertios II 40.

bir çelişki görülmeyecektir; zaten Aristophanes'in *Bulutlar*'ında da bu durum gözlenir. Fakat, Platon ya da Ksenophon'un, Sokrates'in Zeus ya da diğer Olympos tanrılarına olan inancına en küçük bir toz bile kondurmaya niyetleri yoktur. Aslında Sokrates kimi ozanların tanrılarla ilgili işporta çığırtkanlığı tadındaki[14] uyduruk masallarına inanmamaktadır; yani onun bu zor inanırlığı bir agnostizm değil, tanrıların ozanların göstermekten hoşlandıkları gibi kanlı-canlı ve ahlaksız olmalarını reddetmekle ilgili bir tavırdır. Yani Sokrates tanrılara inanmaktadır, ama o bir şiirsel gelenek içinde her türlü yalan ve ahlaksızlıkla yoğrulmuş tanrılar yerine, bu tür rezilliklerden tümüyle arınmış tanrılara inanmaktadır. Sözün özü, her hal ve durumda, bu geleneksel temsiliyet bağlamında tanrılara duyduğu inançsızlık Sokrates'in dinsizlikle suçlanması için yeterli bir neden değildir. Kaldı ki, Sokrates'in bu şekilde suçlanması da, zaten dinsizlikle ilgili bir yasanın var olup olmadığını gündeme taşımaktadır. *Perikles'in Yaşamı*'nın bir yerinde (XXXII 2) böyle bir yasanın varlığından söz edilir, ayrıca Plutharkos da bu tür bir yasanın varlığını ima eder, ama son zamanlarda böyle bir kararın 399 yılında[15] yürürlükte olduğuna ilişkin kuşkular belirmiştir.

Platon[16] ve Ksenophon,[17] ikinci suçlamayı –yeni tanrılara yönelmeyi– Sokrates'in bir tek kendisinin duyabildiğini

14) *Euthyphron* 6 a-c, *Cum.* II 377 e sq, III 408 c.

15) M.H. Hansen, *The Trial of Sokrates- From the Athenian Point of View*, Kopenhag, 1995, s. 25.

16) *Savunma* 31 c-d; *Euthyphron* 3 b.

17) *Apomnemoneumata* I 1, 2; *Savunma* 12-13.

yeri geldikçe iddia ettiği ünlü "kutsal işarete" (*daimonion semeion*) bağlarlar. Eğer ikinci suçlama bu kutsal işareti kastetmekteyse, suçlayıcılar neden bir kutsal (*daimonion*) yerine çoğul bir ifadeyle "kutsallardan" (*daimonia*) söz etmişlerdir? Aristophanes'in *Bulutlar*'ı, bu soruya belki bir yanıt getirebilir; suçlayıcıların çoğul kullanmış olmaları, aslında, Sokrates'in özellikle doğayla ilgilenen fizikçi olarak yaygın ününü; dolayısıyla eski tanrılar yerine bundan böyle kutsal olarak anılacak Bulutlar, Dil ve Boşluk gibi yeni kavramlar koymasını paylaştıklarını göstermektedir (423-424). Bu açıklamada, görüldüğü gibi, kutsal işarete bir gönderme yoktur; kaldı ki *Bulutlar*'da da kutsal işaretten hiç söz edilmez. İkinci suçlamanın kutsal işaret üzerine dayandığı görüşü içinde kalınsa bile, acaba böyle bir işaret böyle bir suçlama için yeterli midir sorusu sorulmak durumundadır. Ksenophon Sokrates'e zaman zaman kendisini gösteren bu işaretin diğerlerine benzer kâhince bir işaretten başka bir şey olmadığını, dinsel bir yenilik anlamına asla gelmediğini göstermek için çok uğraşır.[18] Uğraşır uğraşmasına da, Atinalılar, tanrılarının özel bir işaret aracılığıyla Sokrates'le konuşuyor olması söylentisinden hiç hoşlanmazlar; bu inayeti kıskanırlar.[19]

Platon üçüncü suçlamayı dinsizlik suçlamasına bağlar: Sokrates, şehrin tanrılarına inanmamakta, onlara tapınmamakta, onların yerine başkalarını koyarak gençleri zehirlemekte ve çürütmektedir; suçlama budur.[20] Platon'un din-

18) *Apomnemoneumata* I 1, 2-4 ve *Savunma* 12-13.
19) Ksenophon, *Savunma* 14.
20) *Savunma* 26 b ve *Euthyphron* 3 b.

sizlik ve gençliğin çürütülmesi arasında kurduğu ilişki, çok ikna edeci değildir, hatta suçlamanın politik yanından kurtulabilmek için atılmış bir adım gibidir. *Savunma*'da da (28 a-b, 39 c-d) zaten bu suçlamanın Sokrates'in boş düşünceleri çürütme politikası karşısında geliştirildiğini, dolayısıyla başka bir nedene bağlı olduğunu açığa çıkartır.[21] Gençler Sokrates'in kendisini bilge sananların maskelerini düşürdüğünü görmekten zevk almakta ve onu taklit etmek için sabırsızlanmakta, haksız yere kendisini bilge sananların tezlerini çürütmek için Sokrates gibi hareket etmektedirler. Genç Sokrates'lerin bu şekilde elde ettikleri pek çok başarı, dolayısıyla haksızlığı kanıtlanmış bir sürü kurban olacağı açıktır; işte bu kurbanlar da Sokrates'i gençliği zehirlemekle suçlamaktadırlar (*Savunma*, 23 c-d). Sokrates'in gençliği zehirleme suçlaması, bu nedenle de ölüme mahkûm edilmesinin ardında bu etkinlik yer aldığına göre, dinsizlik ve zehirleme arasında bir bağ kurularak yapıldığı ortaya konulan suçlamanın çok sağlam kanıtlara oturtulması gerekmektedir; aksi halde bu suçlama yapay bir suçlama olmaktan kurtulamayacaktır. Kaldı ki, Atinalıların çoğunun kafasında gençliği zehirleme suçlaması, zaten Sokrates öğretisinin zararlı olduğu, Alkhibiades, Kharmides ve Kritias gibi gençlerin Atina demokrasisine ihanet etmekle suçlanmalarına yol açmış olmasıyla birlikte değerlendirilmektedir. Ksenophon'un *Apomnemoneumata*'sı Sokrates davasının politik yanını daha da açığa çıkartır. Ksenophon, davadan birkaç yıl sonra yayımlanan *Sokrates Suçlaması* başlıklı bir yergi

21) Sokratesvari çürütme (*elenchos*) için bkz. s. 55-65.

yazısında yer alan suçlamaların içeriklerini uzun uzun yanıtlar (I 2, 9-64). Yergi yazısının yazarı sofist Polykrates, Sokrates'i Alkhibiades ve Kritias'a kötü yol göstermekle (I 2, 12); yoldaşlarını demokratik kurumlardan soğutmakla (I 2, 9); yüksek görevlilerin kura ile seçilmelerine karşı çıkmaya yöneltarek tiranlığa özendirmekle (I 2, 56) suçlamıştır. Davanın politik değişkenleri bir 4. yüzyıl vaizi olan Aiskhinas tarafından açıklıkla dile getirilir, Aiskhinas, "Sofist Sokrates'i, Kritias'ı eğittiği anlaşıldıktan sonra ölüme mahkûm ettiniz," diye yazar (I, 173). 399 yılında açılan davada politik şikâyetlerin dile getirilmemiş olmasının, 403 yılında Atina'da demokrasinin yeniden kurulmasına bağlı olarak kabul edilen ve Peloponnesos savaşları ve Otuzlar Tiranlığıyla ilgili genel bir af yasasının çıkartılması ve bu olaylara gönderme yapacak her türlü soruşturmanın yasaklanmış olmasıyla, kuşkusuz, çok yakın bir ilgisi bulunmaktadır (Aristoteles, *Atina Anayasası*, XXXIX 6). Oysa, Sokrates'in ölümünden birkaç yıl sonra yergisini yayımlayan Polykrates'in, söz konusu af yasasını hiçe sayar biçimde yergilerini sıralamış olması göz önüne alınırsa, 399 yılında Atinalıların çoğunun üstü kapalı biçimde Polykrates gibi düşündükleri sonucuna varılır.

Sokrates'e yöneltilen suçlamaları, Platon ve Ksenophon tarafından aktarıldıkları biçimde, bir bütünlük olarak değerlendirirsek, izleyen otuz yılda peş peşe üç suçlama dalgasının sıralandığını görürüz: 1/ Aristophanes'in *Bulutlar*'ında (423) dile getirilen saldırılar; Platon bunlara dayanarak Sokrates'i "ilk suçlayanların" sayısını tamı tamına hesaplar (*Savunma* 18 b sq); 2/ Meletos, Lycon ve Anytos tarafından

kaleme alınan resmi iddianame (399); 3/ Polykrates yergisinde dile getirilen türden politik nitelikli suçlamalar (393). Sokrates'e karşı yapılan suçlamalar ve ölümüne yol açan dava, kuşkusuz, çok zengin bir sokratik yazına kaynaklık etmiştir. Böyle bir yazının ilk hedefi, en azından başlarda, aslında savunma nitelikli olmasıdır. Bu yazın, temelde, geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki tüm Sokrates düşmanlarına Sokrates'in bir erdem örneği olarak, bırakın gençleri çürütmeyi, tam tersine, onları daha sağlam temeller üzerine oturtmak istediğini göstermeyi amaçlamaktadır.

II. Bölüm

KAYNAKLAR MESELESİ VE "SOKRATİK SORUN"

"Aranızdan hiçbiri bu adamı tanımıyor; bunu iyi bilin."[1]

Sokrates'in yazılı bir şey bırakmadığını herkes bilir. Yaşamı ve düşünceleriyle ilgili bilgiler ya Aristophanes gibi çağdaşı yazarlarla, Platon ve Ksenophon gibi çömezlerinin yazdıkları doğrudan tanıklıklarla ya da, en önemlisi, Sokrates'in 399 yılındaki ölümünden on beş yıl sonra dünyaya gelen Aristoteles başta olmak üzere, dolaylı anlatımlarla bize kadar ulaşmıştır. Bu tanıklıkların çok çeşitlilik göstermesi, bunlardan biri ya da hepsini dikkate alarak Sokrates'in yaşamını, daha önemlisi düşüncesini tarihi bir çerçeve içerisine oturtmanın olası olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Tarihçilerin karşı karşıya kaldıkları ve çöz-

1) Platon, *Şölen* 216 ç-d.

meye çalıştıkları, Sokrates felsefi doktrininin tarihi boyutu diyebileceğimiz bu tarihi ve yöntemsel sorun kısaca "Sokrates sorunu" olarak adlandırılır.

Sokrates sorununda ilerleme kaydedilmesine en büyük katkı, Sokrates "felsefesinin" geleneksel tanımı ve oluşumunu reddeden Schleiermacher'in çalışmasından gelmiştir.[2] Schleiermacher, Sokrates düşüncesinin içeriğini tanımlama bağlamında o güne kadar özellikle başvurulan Ksenophon'u açıkça bir yana bırakır, bu tavrını da Ksenophon'a yönelttiği iki eleştiriyle açıklar: 1/ Öncelikle, Ksenophon bir filozof değildir, asker ve politikacı olarak ün yapmıştır; dolayısıyla Sokrates felsefesine ilişkin en nitelikli tanık olamayacağı açıktır. 2/ Ksenophon, ustasının bozguncu eğitim yaptığına ilişkin suçlama karşısında giriştiği savunmada, ustasını en geleneksel değerlerin savunucusu olarak gösterir; bu yönde yazılar bırakır. Yani Ksenophon'un Sokrates'i o kadar tutucu ve uzlaşımcı bir tavır sergiler ki, adeta sıradan ve dikkat çekmekten kaçınan bir adam ortaya çıkar; böyle bir filozofun Platon ve Eukleides gibi düşünürleri nasıl etkileyeceği; megarik okulu nasıl kuracağı anlaşılır gibi değildir. 20. yüzyıl başındaki Ksenophon karşıtları, Schleiermacher'in izinden yürüyerek, Ksenophon'un Sokrates'i savunduğu yazılarını eleştirmekte daha ileri giderler; Ksenophon Sokrates'i ona karşı yöneltilen suçlamalarda savunmuştur savunmasına ama onun yazdıklarıyla neden suçlandığı ve ölüme nasıl mahkûm edildiği tam olarak anlaşılamamaktadır derler.

2) "Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen" (1818). Schleiermacher'in bu metninin çözümlemesi için bkz. Dorion, 2001.

Yani, Schleiermacher'e göre, Sokrates'in, Ksenophon'un bize aktardığından çok daha *fazla* biri olması gerektiği açıkça ortadadır; çünkü *Apomnemoneumata*'yla bize aktarılan portreyle yetinilmesi durumunda Sokrates'in neden olduğu o büyük felsefi etki anlaşılmaz bir hale gelmektedir.[3] Sokrates'in felsefi boyutu –"felsefi" terimi burada modern ve spekülatif anlamıyla kullanılmaktadır– Platon tarafından ortaya konmuştur; Schleiermacher de haklı olarak o tarafa yönelir. Ancak, Platon'da bulunanların bazıları Ksenophon'un aktardıklarıyla örtüşür, bu da bazı alanlarda Ksenophon tanıklığını güvenilir hale getirir. Schleiermacher Sokrates felsefi düşüncesini araştırmak isteyenlere önerdiği yöntemi soru biçiminde dile getirir; "Ksenophon'un gerçekten Sokrates'e ait olduklarını söylediği özdeyişler ve betimlediği kişilikle çelişkiye düşmeden, Sokrates'le ilgili olarak Ksenophon'un bize aktardıklarından acaba Sokrates'te daha fazla ne bulunabilir? Platon'u yetiştirebilmesi; Platon tarafından diyaloglarında ona atfedilen role sahip olabilmesi için acaba daha ne gerekir?" Bu yöntem, büyük zorluklar içermesine karşın,[4] Sokrates araştırmalarına kendilerini vakfeden tarihçileri birkaç nesildir etkilemesi oranında ve araştırmaların izlemesi gereken yol bağlamında çok önemli bir programlama aracı durumundadır.

Schleiermacher'in makalesi, geç de olsa, Ksenophon tanıklığının gözden düşmesine yol açar. Onun tarafından ortaya konan iki eleştiriye XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başı

3) Bu son derece katı hüküm, *Apomnemoneumata*'nın ilk Stoacıları derinden etkilemesiyle büyük ölçüde yalanlanır.

4) Bkz. Dorion, 2001, s. 61-62.

tarihçileri sekiz eleştiri daha eklerler.[5] Schleiermacher'in makalesinden yüz sene kadar sonra; hemen hemen birbirine yakın tarihlerde Fransız,[6] İngiliz[7] ve Alman[8] düşünürler, birbirlerinden habersiz ve neredeyse peş peşe Ksenophon'un Sokrates'e ilişkin yazılarına köklü eleştiriler getirir, hatta *Apomnemoneumata* yazarının neden hâlâ önemsendiğini anlayamadıklarını dile getirirler. O döneme damgasını vuran bu konsensüs elbette rastlantı sonucu olmayıp bir asır önce Schleiermacher'in bu harekete yol açmış olmasıyla ilgilidir. Bunun ardından, Taylor ve Burnet'in yaptıkları gibi, tarihteki Sokrates'in aslında Platon'un Sokrates'i olduğunun iddia edilebilmesi için bir adım daha atmak yeterli hale gelir. Taylor ve Burnet, bu durumda XIX. yüzyıl başlarında Schleiermacher tarafından Ksenophon'un Sokrates yazılarına karşı başlatılan davanın karar aşaması olarak ortaya çıkarlar.

Ksenophon tanıklığı genel bir biçimde gözden düşer düşmesine ama bunun Sokrates sorununa beklenen oranda bir yararı olmaz. Tarihçiler, üstünlüğü Platon'a vererek, Aristoteles ve nihayet Aristophanes tanıklıklarını, yani diğer üç kaynağı tartışmayı sürdürürler.

Özetle söylersek, Ksenophon tanıklığını reddetme noktasında hemen herkes hemfikirken, diğer üç kaynağın güve-

5) Eleştirileri daha ayrıntılı biçimde görebilmek için bkz. Dorion, 2000, s. XVII-XCIX.

6) Bkz. Robin; Les *Mémorables* de Xenophones et notre connaissance de la philosophie de Socrate (1910), *La Pensée hellénique* içinde, Paris, PUF, 1942, s. 81-137.

7) Taylor, 1911, ve J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911, s. IX-LVI.

8) Bkz. Maier, 1913.

nilirlikleri konusunda kimse hemfikir değildir. Özellikle de Platon'un tanıklığı konusunda bir konsensüs sağlanamaz; güven konusunda Platon'un diyaloglarına öncelik vermekten yana olan yorumcuları ele aldığımızda, Sokrates doktrinini dayandırmaya çalıştıkları diyalogların aynı diyaloglar olmadığını fark ederiz. İçlerinden bazıları özellikle *Savunma* üzerinde dururken, pek çoğu gençlik diyaloglarını temel alırlar ya da bu diyaloglardan bazılarını önemserler, bir kısım yorumcular da, Taylor ve Burnet'i izleyerek, Platon tarafından Sokrates'e söyletilen diyaloglara dayanarak Sokrates'in tanımlandığına inanırlar.

Sokrates sorununun tanımı gereği çözülemezliği oranında sürekli bir kuşkuya yol açıcı bir durum yaratması, XIX. yüzyılın son çeyreğinde Almanya'da ortaya çıkar. Bu önemli buluşa göre, Sokrates diyalogları (*logoi sokratikoi*)[9] sanal konuşmalardır. Neresinden bakılırsa bakılsın, Sokrates sorunu yanlış, boş, gereksiz bir sorundur; çünkü bu sorun bir yanlış anlamadır ve yanlış kapsam üzerine oturmaktadır; bu yanlış anlama da Sokrates tanıklıklarının doğal yapılarının yanlış yorumlanmasına yol açmaktadır. Sokrates sorununun bir anlamı olabilmesi için doğrudan tanıkların (Platon ve Ksenophon gibi) aktarmak istedikleri amaçlar doğrultusunda, özüne sadık kalarak Sokrates düşüncesini yeniden yapılandırmak gibi bir tasarılarının olması gerekirdi; ya da onunla olan görüşmelerini, en azından düşüncelerini bu çerçevede değerlendirmeleri gerekirdi. Gerçekten bunu yapmak istedi-

9) Bkz. K. Joel, Der *logos sokratikos*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1895 (8) s. 466-483; 1896 (9), s. 50-66.

lerse, o zaman hangi tanıklığın tarihi Sokrates kimliğini en iyi yansıttığını kendimize sormak durumunda oluruz. Oysa, her şey ne Ksenophon'un, ne de Platon'un böyle bir kaygı taşıdığını ortaya koyuyor; Sokrates düşüncesini aslına sadık kalarak aktarmayı iş edinmediklerini kanıtlıyor. Onların sokratik yazıları kendine özgü bir yazın biçimi, oysa Aristoteles'e[10] ait olduğu açıkça bilinen *logos sokratikos*, doğası gereği büyük bir yaratıcı özgürlüğe olanak sağlayarak, içerik bağlamında ortaya konulmak istenilen hakkında izler taşır; yani farklı insanlar tarafından açıklanan fikirleri derler.

Logos sokratikos, sözcüğün tam anlamıyla tarihi bir belge olarak okunmaz ve yorumlanmaz da, önemli ölçüde bir yaratı olduğuna bakılarak sadece felsefi ve yazınsal bir eser olarak değerlendirilirse Sokrates sorunu içeriksiz bir sorun haline gelir. Temel kaynaklarımız özgür yoruma uygun nitelikte şeylerse, olası tüm sonuçları bunlardan çıkartmamız gerekir; içlerinden hiçbirini tek başına ön plana çıkartamayız, çünkü tarihi bağlamda bu şekilde davranmamıza yol açacak hiçbir gerekçeye sahip olmadığımız gibi, böyle bir tutum takınmak, olanaksızlığın yanı sıra düş kırıklığına da yol açacaktır. Aslında, tanıklıkların birbirine uyumu da nesnel bir veriden beklenen güveni sağlamak zorunda değildir; böyle bir uyum genelde daha derin başka uyumsuzlukları maskeleyen yapay bir uygunluğu dile getirir. Kuşkusuz, Ksenophon ve Platon'da ortak olan sokratik temalar yok değil, ancak böyle bir ortaklıktan tarihi Sokrates kimliğine ilişkin ortak bir doktrine ulaşılamıyor. Platon ve Ksenophon

10) Bkz. *Poetika* 1, 1447 a 28-b 13; *Retorik* III 16, 1417 a 18-21.

arasındaki temel uyumu "ortaya koyabilmek" için ortak olarak işledikleri temaları (kutsal işaret, erdem-bilim, dindarlık, kendini bilme, diyalektik, fiziğin reddi, vb.) peş peşe sıralamanın yeterli olacağına inanıldı. Oysa her iki yazarın da bu ortak konulardan ne anladıklarına ve bu konuları nasıl işlediklerine baktığımızda, aynı şeyi anlamadıklarını; söylediklerinin birbiriyle örtüşmesinin çok zor olduğunu kolayca fark ederiz. Ortak konuları ele alış biçimleri birbirlerinden o kadar farklıdır ki, konular arasındaki en ortak payda neredeyse hiç mertebesindedir. Dahası, Sokrates'in başka çömezleri tarafından hazırlanan *logoi sokratikoi*'nin[11] de bir yazardan diğerine, hatta aynı yazarda bile çok farklı Sokrates portrelerine yol açtığını göz önüne alırsak, Sokrates'in kendine özgü kişiliğiyle hızla ünlenip, Sokrates yanlılarını birbirlerine düşürebilecek denli şiddetli tartışma ve polemiklere neden olan bir yapıya sahip olması olası görünür.

Joel, Aristoteles'in bizatihi bir *logos sokratikos* olmaması nedeniyle, Sokrates'in iki çömezi Platon ve Ksenophon'un yazınsal ve felsefi yaratıcılıklarına dayanan tarihi Sokrates tanımlamalarının, Platon ve Ksenophon *logoi sokratikoi*'sinin arasında bir yer edinebileceği ve bu bağlamda nesnel olmasının beklenebileceği kanaati taşır. Öte yandan, Aristo-

11) Diogenes Laertios'e göre Antisthene (VI 15-18), Aiskhinas (II 60-63), Phaidon (II 105) ve Eukleides de (II 108) Sokrates diyalogları derlemişlerdir. Diogenes Laertios (II 121-125) Sokrates diyaloglarını daha başka Sokrates yanlılarına da (Kriton, Simon, Glaucon, Simmias, Cebes) mal eder ama bunlar kuşkulu verilerdir. Aristippes'in Sokrates diyalogu düzenlememiş olduğu genellikle kabul gören bir husustur. Sokrates tanıklıklarını ve onunla ilgili anlatı parçalarını Giannantoni'nin (1990) dev eserinde bulmak mümkündür.

teles'in kanıtlarına büyük ölçüde bel bağlanmış olmakla birlikte, bu kanıtlar aşağıdaki nedenler yüzünden kendilerinden beklenen hakemliği yapacak güçten yoksundur; a) Aristoteles'in Sokrates düşüncesini ortaya koymak için ileri sürdüğü kanıtların önemli bir bölümü tümüyle Platon diyaloglarına dayanmaktadır. Aristoteles bağımsız bir kaynak olarak ele alınmamıştır. b) Sokrates'le ilgili olarak bize aktardığı bilgiler, daha çok indirgenmiş bilgilerdir; sessiz kalmak gibi basit bir nedenden ötürü, pek çok konuda tanıklığı hakemlik yapmasına yeterli değildir. c) Son olarak, Aristoteles'in genellikle ilgi duyduğu felsefi alanlarda Sokrates'le ilgilenmiş olması, Aristoteles tanıklığının nesnel ve yansız olarak nitelenmesini engeller.

Schleiermacher makalesinin bir meyve ağacına dönüşüp ürün vermesi için onlarca yıl beklenmesi gerekmiştir, ama Joel buluşunun temel sonuçları XX. yüzyılın ilk yarısında hemen görülür. İlk kez Belçikalı düşünür E. Dupréel, Sokrates sorunuyla ilgili olarak hiç çekinmeden kuşkulu bir tavır takınır.[12] Fakat bu konuda en büyük katkı O. Gigon'dan gelir; Sokrates sorununun, boşu boşuna çözüm aranan, boş, içeriksiz bir sorun olduğunu ortaya koyar. Sokrates'i konu alan kitabı (1947), Sokrates sorununun terk edilmesine ilişkin dokunaklı bir bildiri olmasının yanı sıra, Sokrates geleneği ve Sokrates hakkında başka türlü bir araştırma yapılması gereğini parlak bir biçimde işler. Sokrates'le ilgili yazın göz ardı edilemeyecek bir biçimde ve önemli ölçüde sanal

12) Bkz. *La légende Socratique et les sources de Platon*, Brüksel, 1922, s. 398, 412-413, 426.

ve yaratıya dayanan bir yan içermektedir (*Dichtung*); bu yazın nasılsa o şekilde ele alınmalı, aynı sokratik tema üzerindeki değişiklikler, bu değişikliklerin felsefi planda ne ifade ettikleri; Sokrates'i tanımlama bağlamında ne gibi bir değere sahip oldukları açısından değerlendirilmelidirler. Verimli bir araştırma programı olmasına karşın, bu yöntemden de beklenen sonuç henüz tam olarak sağlanabilmiş değildir.

Sokrates sorunu gibi bir sorunun nasıl dipsiz kuyulara atılması gerekiyorsa, biz de Sokrates'i tanımlamak için andığımız iki çareden ya da, daha doğrusu, birisi diğer kaynaklara atlamak için kaynaklardan birini öne çıkartan, diğeri farklı kaynaklardan bir Sokrates felsefesi "oluşturabilmek" ve seçmeciliğini kanıtlayabilmek adına kaynaklar arasındaki farklılıkları en aza indirme, hatta görmezliğe gelme amacında olan iki yaklaşımdan kaçınmak durumundayız. Yani, Sokrates sorununun çözülemezliğine olan kanaatimiz doğrultusunda, ancak, Sokrates'le ilgili tanımlamaları arasındaki farklılıkları sergileyerek, bir kavranamaz ve anlaşılmaz tarihi Sokrates kişiliği sunmaktansa, Sokrates'e en yakın tanıklıkları; Aristophanes, Platon, Ksenophon ve Aristoteles'in çizdikleri farklı portreleri sergilemeyi tercih ettik.

III. Bölüm

ARİSTOPHANES'İN SOKRATES'İ

Sokrates'le ilgili en eski tanıklık, felsefe çevrelerinden değil de, Antik Yunan tiyatrosundan gelir. Uzun süredir sözünü etmekte olduğumuz Aristophanes dışında Sokrates'i hedef alan dört oyun yazarı daha (Ameipsias, Telekleides, Kallias ve Eupolis) vardır. Bu dört yazardan günümüze fazla bir şey kalmadığı gibi,[1] kalanlar da, Sokrates'in o dönem "düşünürleriyle" paylaştığı çok konuşması, yoksulluğu, açlığını gidermek için çalmaya bile hazır olacak kadar aç olması gibi özelliklerini alaya alan şeyler olduğundan Sokrates düşüncesiyle ilgili olarak hiçbir şey ifade etmezler. Ancak, İÖ V. yüzyılın son çeyreğinden kalan bazı parçalar, Sokrates'in ününe tanıklık eder durumdadır. Bu tarihlerde Aristophanes'in *Bulutlar*'la (423) Büyük Dionysos yarışmasını üçüncü kez kazandığını, Ameipsias'ın Sokrates'in sitar hocası *Konnos* başlıklı oyunuyla ikincilik ödülüne layık görüldüğünü anımsatalım.[2]

1) Bkz. *SSR* I A 1-2, 10-18.
2) Bkz. Platon, *Euthydemeos* 272 c, 295 d; *Meneksenos* 235 e.

Durumu daha iyi kavrayabilmek için, Aristophanes'in Sokrates'e en çok yüklenen komedya yazarı olduğunun altını çizelim; iki oyununda Sokrates'e dokunup geçmesi yetmez,[3] sapasağlam elimize ulaşması mutluluğuna eriştiğimiz *Bulutlar* adlı oyununu tümüyle Sokrates üzerine kurar. Bu oyunun diğerlerinden fazlası, Sokrates'in bazı özellikleriyle alay etmesinin yanı sıra, oyunun felsefi araştırmalara kendisini adayan bir hoca üzerine kurulmuş olmasıdır; zaten bu kadar çok ilgi çekmesinin asıl nedeni de budur. Oyunun kurgusunu kısaca aktaralım: Strepsiades adlı köylü, Phidippides adlı oğlunun at tutkusu yüzünden altından kalkamayacağı kadar borçlanmış, beli bükülmüştür. Alacaklıların elinden kurtulabilmek için, Sokrates'in başka şeyler yanında güzel konuşma sanatının esneklik ve laf ebeliğiyle düştüğü kötü durumlardan kurtulmasını öğrettiği "Felsefe Evi" (*phrontistêrion*) adlı okula yazılmaya karar verir. Strepsiades kaydolmak için okula geldiğinde Sokrates tavana asılı bir sepetten sarkmış göksel olayları incelemektedir. Strepsiades, hem kötü bir öğrenci olması, hem de okulda verilen eğitime yakışmadığını görmesi sonucu yerine oğlunu göndererek, edineceği güzel konuşma sanatıyla alacaklılarının elinden kurtulacağını umut eder. Babasından daha yetenekli Phidippides, Sokrates'in eğitimini başarıyla tamamlar, babasını alacaklıların elinden kurtarır. Kurtarır kurtarmasına ama durum hemen Strepsiades'in aleyhine döner; aldığı eğitimle güçlenen Phidippides haksız kanıtlamalarla babasını dağıtır; üstelik bu şekilde davranmaya

3) *Kuşlar*, 1280-1284, 1553-1556; *Kurbağalar*, 1491-1499.

kendisini haklı görür; üstüne üstlük bir de hiç utanmadan annesine de aynen böyle davranacağını ilan eder. Sokrates eğitiminin oğlunun yüzsüzlüğünün doğrudan nedeni olduğunu gören Strepsiades, Felsefe Evi'ni ateşe verip bu yeni eğitimin işini kökten bitirmeye karar verir.

Oyunun sonunu getiren okul yangını, yirmi beş yıl kadar sonra Sokrates aleyhine açılacak davanın, iş işten geçmeden önlemini alma anlamında, ciddi bir uyarısı gibidir. Sokrates'e karşı ileri sürülen üç temel suçlamanın *Bulutlar*'da çok önceden dile getirilmiş olması dehşet vericidir; Sokrates şehrin tanrılarını hiçe saymaktadır (247, 248, 367, 830); onların yerine yenilerini, Bulutlar, Boşluk ve Dil'i koymaktadır (423-424); dahası, Phidippides'in ana ve babasına karşı küstahlığı, Sokrates eğitiminin gençleri çürüttüğünü ortaya koyar (928, 1321-1475). Ona karşı ileri sürülen üç temel suçlamaya tamamen denk düşen bu üç hususla *Bulutlar*'da çizilen Sokrates portresi, Platon ve Ksenophon'un çizdikleri kişilikle taban tabana zıttır. Ozan ve Sokrates çömezleri arasındaki zıtlık bu kadarla da kalmaz, daha başka temel zıtlıklar da söz konusudur: a) *Bulutlar*'ın Sokrates'i, ücret karşılığında, güçlü argümanı en zayıf argümanla yenme olanağını sağlayan güzel söz söyleme sanatı öğretirken, Platon (*Savunma* 19 e, 31 b) ve Ksenophon'un (*Apomnemoneumata* I 2, 5-6) Sokrates'i, böyle bir eğitim nedeniyle iftiraya uğramaktan çekindiğini göstermek istercesine asla ücret almaz, armağan kabul etmez.[4] b) *Bulutlar*'ın Sokrates'i fizik ve olguların maddi nedenleri üzerinde çalışmaktayken, Platon

4) Platon, *Savunma*, 19 b, 23 d; Ksenophon, *Apomnemoneumata*, I 2, 31.

(*Savunma*, 19 c-d) ve Ksenophon'un (*Apomnemoneumata*, I 1, 11-16) Sokrates'i doğayla ilgili spekülasyonlara sırt çevirip kendisini tümüyle insani işlere, felsefi düşüncelere adar. c) Sokrates *Bulutlar*'da "dışa kapalı" bir okulun başındadır; her önüne geleni okuluna kabul etmez, seçkin öğrenciler alırken, Platon, Ksenophon ve Sokrates'in ne okulu vardır, ne de adı belli çömezleri;[5] zamanının çoğunu zaten kamuya açık alanlarda geçirir, önüne ilk çıkan, genç-yaşlı, zengin-yoksul fark etmez, sohbete daldığı ve "yoldaşlarım" diye adlandırdığı insanlar arasında zaman geçirir. d) *Bulutlar*'ın Sokrates'i doğru Akıl yürütme gereği asla ılımlılığa ödün vermezken (961-965), Platon ve Ksenophon'a göre[6] ılımlılık Sokrates'in en belirgin erdemlerinden biridir. e) *Bulutlar*'ın Sokrates'i ücretini sağlama almak için öğrencilerinin paltolarını çalmakta kararsızlık göstermezken (177, 179, 856, 1498), Platon'un Sokrates'i, düşman kazanmak istemiyorsanız, başkalarına asla haksızlık yapmayın der;[7] Ksenophon'un Sokrates'i de, başkalarının malına göz dikmeyecek oranda kendi yağıyla kavrulan, kimseden bir şey beklemeyen bir insandır.[8]

Bulutlar'la, Platon ve Ksenophon'un Sokrates'leri arasındaki bu son derece açık çelişkileri yorumlamaya çalışan farklı varsayımlar arasından biz ikisi üzerinde duracağız. Bunlardan ilkine göre[9] Aristophanes bizatihi Sokrates'i değil,

5) Platon, *Savunma*, 19 d, 33 a-b; Ksenophon, *Apomnemoneumata*, I 2, 3.

6) *Şölen* 217 a-220 d. *Kharmides* tümüyle bu erdeme hasredilmiş olup, Sokrates'in bu konuda örnek bir tutum içinde olduğu su götürmez.

7) *Kriton*, 49 c-d; *Dev.* I 332 d-336 a.

8) *Savunma* 16.

9) Bkz. K.J. Dover, *Aristophanes: Clouds*, Oxford, 1968, s. XXXII-LVII.

onu bahane ederek sofist ve entelektüel bir *tipi* eleştirmek istemektedir. Başka bir deyişle, Sokrates adı, Aristophanes'in yenilikçi fikirleri nedeniyle tehlikeli bulduğu; özellikle gençler arasında yayılmaya çalışmalarından rahatsızlık hissettiği bir entelektüel kesimi simgeleştirmek için öylesine seçtiği bir isimdir; bundan ne daha fazla, ne de daha az bir anlam ifade etmektedir. Yani *Bulutlar*'ın Sokrates'i bir karikatür; daha doğrusu farklı düşünce gruplarını simgeleyen sentez bir portreden başka bir şey değildir. Örneğin, oyundaki Sokrates'in doğa ve göksel olaylarla ilgileniyor olması (94-97, 228, 1284) akla "presokratik" düşünürleri getirmektedir; hatta oyunda Sokrates tarafından dile getirilen bazı kuramlarla bunların kim oldukları bile anlaşılabilir. Söz gelimi, düşünce ve hava arasındaki yakınlığın dile getirildiği bölüm (229-230), kendisi de Sokrates'in çağdaşı olan Apollonialı Diogenes (DK B 2, B 4) tarafından geliştirilen kuramı anımsatır. *Bulutlar*'ın bazı bölümlerinin presokratikleri akla getirmesi gibi, diğer bölümleri de sofistleri düşündürtür. Aslında sofistleri, bir ücret karşılığı verdikleri güzel konuşma dersleri; gerçeğe ya da belli bir nedene dayanmadan boş sözlerle bir davanın nasıl kazanılacağına ilişkin verdikleri eğitimlerle anımsarız. Oyundaki Sokrates'in dil bilgisine, özellikle isimlere verdiği önem (660-693), Protagoras'ın bu konuya verdiği önemi akla getirir (DK A 27-28). Bunların dışında, kaçınılmaz biçimde fizikçileri, sofistleri, özellikle Pythagoras yandaşlarını anımsatan bölümlere rastlarız; çömez seçiminin belli bir törene bağlanması (140), çömezler arasında paylaşılan bilginin gizliliği (258) buna bir örnektir.

Bulutlar'ın Sokrates yorumunun sentez bir portre ortaya koyması, bir yandan çoğunlukla Sokrates'e atfedilemeyecek heterojen karakteristiklerin bir kompozisyonunu sergilemek gibi bir üstünlüğe sahipse, diğer yandan Sokrates kişiliğinde Sokrates'e özgü niteliklerin göz ardı edildiği sakıncasını taşır; oyun kahramanının yalınayak yürümesi (103, 363), yoksulluğu (175, 185-186) gibi ikincil öneme sahip özellikleri işlemesine karşın, oyunun temel karakterinin Sokrates olduğu böylece hemen yadsınır.

İkinci yorum,[10] birincinin yadsıdığı şeyin, yani tarihsel bir gerçek olarak Sokrates portresinin *Bulutlar*'da araştırılıp bulunabileceğini savunur. Aristophanes, Sokrates'e atfettiği nitelikleri başka kaynak ve gruplara dayandırmaktansa, ona özgü özelliklerin kaybolması tehlikesini göze alarak, bir komedyanın olanak verdiği ölçüde Sokrates'in felsefi ilgilerini olabildiğince asıllarına uygun bir biçimde betimler. Bu durumda, *Bulutlar*'ın Sokrates'iyle, Platon ve Ksenophon'un betimledikleri Sokrates arasındaki zorlu çelişkiler acaba nasıl açıklanabilir? Söz konusu çelişkiler, Sokrates düşüncesinde ortaya çıkan bir gelişme olarak açıklanabiliyor. Sokrates'in yaşamına ilişkin tek tanıklığı ifade eden *Bulutlar*'ın kaleme alındığı dönemde (424) Platon (428-348) ve Ksenophon'un (430-355) henüz küçük bir çocuk olduklarını anımsayalım. Yani, o günlerde Sokrates'in, çağdaşı çoğu filozof gibi, doğa olayları ve göksel olaylarla ilgilenmesi olasılığı tümüyle göz ardı edilmemelidir. Kaldı ki, bu olasılık onun

10) Bkz. P. A. Vander Waerdt, Socrates in the *Clouds* içinde, 1984, s. 48-86.

entelektüel biyografisine ilişkin başka tanıklıklarla da güçlenmekte ve onaylanmaktadır. Sokrates'in Arkhelaos ve Anaksagoras'ın öğrencileri olduğuna ilişkin tanıklıklar göz ardı edilmeyecek olursa (Diogenes Laertios II, 19), kariyerinin başlangıcında doğa çalışmalarıyla ilgilendiğini düşünmek hiç de tuhaf kaçmaz. Bu varsayım, belki de haksız yere, Sokrates'in otantik otobiyografisinden bir parça olduğunu sandığımız *Phaidon*'da (95 e-99 d) uzun uzun anlatılan senaryoya da uygun düşüyor; Sokrates burada *phusis* üzerine derin ve doyurucu bir araştırma aşamasından sonra hangi nedenlerle ve nasıl bu tür araştırmalara kesin olarak sırtını döndüğünü açıklar. Yani Aristophanes, Platon ve Ksenophon'un doğrudan tanıma olanaklarının olmadığı bir Sokrates portresi çizmiştir. Bu ikinci yorum, *Bulutlar*'daki Sokrates'in tarihi boyutunu –komedya türü için bir bakıma kaçınılmaz bir biçimde güncelliği içinde yakalayarak; yaşanılan günden çok eskilere düşerse komik unsurunu kaybedebileceği endişesiyle– bir yana bırakmamak gibi bir değere de sahiptir, ama en büyük hatası *Bulutlar*'ın Sokrates'inin sadece doğa araştırmacısı yönünü açıklamasıdır. Yani bu yorum, Sokrates'in su götürmez sofist yanını, oyun için son derece önemli bir yönünü açıklama gücünde değildir. Çünkü, Strepsiades'in Sokrates okuluna kaydolmak istemesinin asıl nedeni kendisini alacaklılardan kurtaracak konuşma ustalığını edinmektir, yoksa ne işine yarayacağını bilmediği doğa üstüne bilgiler umurunda bile değildir. Öte yandan, *Bulutlar*'daki Sokrates kişiliğinin tarihselliğini temel olarak ele alan bu yorumu izleyecek olursak, Sokrates'in yaşamının geçmiş bir döneminde bir sofist olduğunu kabullenmemiz gerekir, ama

elimizdeki tanıklıkların hiçbiri bu tezi desteklemez. *Bulutlar*'ın Sokrates'inin sofist yanını törpüleyici, giderek yadsıyıcı çabalar da ikna edici olmaktan uzak kalacaktır, çünkü sonuçta sofist olmadığını kesinkes kabullenmek gerekse bile, Sokrates'in bu bağlamdaki değişik tavırları açıklanamayacağı için komik etki yaratmak amacıyla fazladan eklemeler yapılmış olduğu gündeme gelecek, bu da, sergilenen portrenin, birinci yorumda iddia edildiği gibi, sentez bir portre olduğu olgusunu destekleyecektir.

Bulutlar'ın Sokrates karakterinin sentez mi, yoksa tarihsel mi olduğu tartışması her zaman ortalığı kasıp kavurmuş, ama ikisinden birini kesin olarak öne çıkartan bir sonuca varılamamıştır. Fakat, bu Sokrates karakterinin Atina kamuoyu üzerinde yıkıcı bir etki yarattığı noktasında herkes hemfikirdir. Sokrates antik komedya ustaları tarafından çok sık hedef alınır, ama Platon *Savunma*'da (18 b-d) Sokrates'e "Hiçbir oyunda kendisine *Bulutlar*'da olduğu kadar haksızlık yapılmadığını" söylettiğine göre en çok bu oyundan şikâyetçidir. Yargılandığı gün sadece 399 yılındaki suçlayıcılara karşı kendisini savunmaz; yirmi yıldır belini büken kara çalmalardan sorumlu oyun yazarlarını; yani kendi deyimiyle "ilk suçlayıcılarını" da (*Savunma* 18 b) yanıtlar. Sokrates'in ifadesinde de bu ilk suçlayıcıların ikincilerden daha korkunç oldukları yer alır; "...sizi (yargıçlara hitap etmektedir) çocukluğunuzdan beri etkilemekteler, bana karşı bu suçlamayı yapmanızı sağlamış olmaları, gerçeği kuşkuya hiç yer bırakmayacak biçimde gözler önüne seriyor: Sokrates diye birisi, bir düşünür, bir bilge var, havada olan şeylerle ilgilenir, yer altında bulunanları araştırır, en zayıf argümanın

en güçlü olduğunu savunur..."[11] "İlk suçlayıcılar" kervanının başı da, sadece *Savunma'da* yer alan bu bölüm nedeniyle değil, Platon[12] ve Ksenophon'un[13] Aristophanes ve *Bulutlar*'a atıfta bulunan çeşitli yazıları sonucu yadsınamaz biçimde Aristophanes'tir. *Logoi sokratikoi*'nin savunmaya yönelik çabaları salt 399 suçlamaları ve Polykrates'in yergisiyle sınırlı kalmaz; daha Sokrates hayattayken başlayan çabaları, en başta *Bulutlar* olmak üzere Sokrates'i hedef alan tüm oyunlara karşı yayılır, genişler.

11) *Savunma*, 18 b (Brisson çevirisi).
12) *Savunma*, 19 b-c, 23 d; *Şölen* 221 b; *Phaidon* 70 b-c.
13) *Şölen* VI 6-VII 4; *Oikonomia* III 7-10, XI 3, XI 18, XI 25.

IV. Bölüm

PLATON'UN SOKRATES'İ

"Hemen her alanda bildiklerini *sanan* ama bilmeyen insanlarla karşılaştım. Bir insanın bildiğini *sanması* kadar kötü bir şey yoktur."[1]

Kimsenin hakkını yemeyelim; üzerinde en çok duracağımız Sokrates portresi Platon'dan günümüze kalan portre olacak; bunun nedeni Platoncu diyalogların Sokrates üzerine çok geniş bir tanıklık bırakması değil sadece, bunun yanında, bundan daha da önemlisi, daha sonraki Yunan felsefesi, dolayısıyla Batı felsefe geleneği üzerinde en büyük etkiyi gerçekleştiren ismin Platon'un Sokrates'i olması. Bu nedenle Platon'un Sokrates'ine özel bir ayrıcalık tanıyoruz.

Platon'un Sokrates'inin köşe taşlarını açıklamaya geçmeden önce, giriş bağlamında yöntemsel bir sorunu çözmek

1) E. M. Cioran, *Cahiers 1957-1972*, Paris, s. 387.

durumundayız. Sokrates kişiliği neredeyse elli yıla yayılan yirmiden fazla diyalog üzerine kuruludur. Diyalogları bir bütünlük içinde ele aldığımızda, Platon'un eseri ve düşüncesinin gelişimi doğrultusunda Sokrates'e birbirleriyle uyum içinde olmayan felsefi tavırlar yüklemekten kaçınmadığını gözleriz; o kadar ki, on konuda Sokrates'in söyledikleri, gençlik dönemiyle olgunluk dönemi arasında taban tabana zıtlık gösterir.[2] Bu nedenle, Platon diyaloglarının bütünlüğü içerisinde uyumlu ve tek bir Sokrates doktrini bulunabileceğini düşünmek boş bir hayaldir. Bu koşullar altında hangi diyalogların Sokrates felsefesi açısından belirleyici olduklarının seçilmesi gerekir. Sokrates kişiliğinin diyalogların tarihi sırası içinde yavaş yavaş ortaya çıktığı, –Platon'un son diyalogu *Yasalar*'ın Sokrates kişiliğinin yer almadığı ilk ve tek diyalog olduğu göz önüne alınırsa– Sokrates'in kaçınılmaz olarak ön planda belirdiği ilk diyaloglara güvenmek daha çekici gelmektedir. Sokrates düşüncesine sadık kaldıkları düşüncesiyle, gençlik diyalogları uzunca bir süre "sokratik" diyaloglar olarak adlandırıldı. Gençlik diyaloglarının, Sokrates'i ön plana çıkartan olgunluk ve yaşlılık diyaloglarından daha "sokratik" bulunması abartılı ve haksız bir yargı gibi görünmekle birlikte, Platon Sokrates'inin fel-

2) Bkz. Vlastos 1994 bölüm 2; "Socrates contre Socrates chez Platon" (Platon'da Sokrates Sokrates'e karşı), s. 69-116. XIX. yüzyıldan bu yana Platon diyaloglarını üç tarihsel sıra içinde değerlendirmek âdet olmuştur: Gençlik Diyalogları (*Savunma, Kriton, Hippias Elatton, Ion, Alkhibiades, Lakhes, Protagoras, Meneksenos, Euthyphron, Gorgias, Kharmides, Menon, Lysis, Euthydemos*), olgunluk dönemi diyalogları (*Kratylos, Şölen, Phaidon, Devlet, Phaidros, Parmenides, Theaitetos*) ve yaşlılık dönemi diyalogları (*Sofist, Politika, Philebos, Timaios, Kritias, Yasalar*).

sefesini tanımlamak için özellikle bu diyaloglara başvurulmalıdır. Gençlik diyaloglarına böyle bir ayrıcalık tanınmasının nedeni, bu diyalogların Sokrates düşüncesine daha sadık kalıyor olmasından daha çok, Sokrates'in bu diyaloglarda sonrakilere göre çok daha etkin, çok daha belirleyici bir rol oynamasıdır. Ayrıca, bu diyaloglarda çok daha fazla sayıda sokratik tema, yani Ksenophon gibi diğer *logoi sokratikoi*'de de ele alınan konu işlenmiş durumdadır. Örneğin, Sokrates'in –olgunluk ve yaşlılık diyaloglarında geniş ölçüde tartıştığı– matematik, epistemoloji, metafizik ve ontolojiden daha çok etik ve politikaya eğildiği, insanla ilgili konulara kendisini tam olarak adadığı gençlik diyaloglarında daha belirgin bir biçimde sergilenir.

I. – Sokrates'in felsefi yaşamının başlangıcı: Delphoi Tapınağı

Sokrates'in Savunması, tüm gençlik diyalogları arasında Sokrates felsefesinin ana temalarının, hiç kuşkusuz, en zengin biçimde sergilendiği diyalogdur. *Savunma*'nın, hakkında açılan dava nedeniyle sırf Sokrates savunmasını sergilemek amacıyla Platon tarafından kaleme alındığını; Sokrates'in felsefesinin ana hatlarını bu vesileyle sergilemekten kaçınmış olabileceğini düşünmek yanlış olur. *Savunma*, tam tersine, felsefi bir başkaldırıdır; Sokrates bu vesileyle felsefi yaklaşımı uyarınca sürdürdüğü yaşamını sergiler. Sokrates, yaşam tarzını ve bu yaşam tarzı nedeniyle sahip olduğu güçlü düşmanlıkları sergilemek amacıyla dostu Kherephon'un

Delphoi Tapınağı kâhini Pythies'e kendisiyle ilgili ziyaretini aktarmayı gerekli görür. Kherephon kâhine "Sokrates'ten daha bilge birisinin bulunup bulunmadığını" sorduğunda, kâhin, ondan daha bilge birisinin bulunmadığı yanıtını verir (21 a). Bu bilgiyi alan Sokrates önce şüpheye düşer, çünkü hiçbir şey bilmediğini bilmektedir, ama tanrı yalan söyleyemeyeceği için, kâhinin sözlerinin doğruluğundan kuşkuya kapılmamak durumundadır. Böylece, söz konusu kehanetin çözülmesi gereken bir bilmece olduğunu düşünerek adı bilgeye çıkmış bir politikacının yanına gider, sorduğu sorularla da adı bilgeye çıkan bu adamın bir bilge olmadığını çok çabuk kavrar. Başka bir deyişle, Sokrates, bu adamın iki tür cehaletin pençesinde kıvrandığını fark eder: Hem bilmediğini bildiğini sanmaktadır, hem de neyi bilmediğini bilmemektedir. Oysa cehaletten daha büyük bir kötülük yoktur, daha doğrusu cehalet her türlü kötülüğün kaynağıdır. Bu politikacıdan farklı olarak, Sokrates, bilmediğini bilir sanmamakta; tam da bu noktada o adamdan daha bilge olmaktadır. Yani Sokrates, kendi cehaletinin farkında olmak gibi bir insani bilgeliğe sahiptir; gerçek bilgiye sahip olmak ancak ve ancak tanrılara özgüdür. Sokrates bu deneyden sonra, adı bilgeye çıkmış başka politikacıları da ziyaret eder, ama her seferinde bilgeliklerinin görünüşten ibaret olduğunu anlar. Sokrates politikacıların ardından ozanların yanına gider; onlar da zaten bilgelikleriyle ünlüdürler. Fakat, yazdıklarında zaman zaman harika sözlere rastlansa da, bu sözlerle ilgili hiçbir şey bilmedikleri ortaya çıkar. Ozanların bu düzmece yanı *Ion*'da da işlenmiştir; ozanlar bazen ilahi bir esinle, sanki bir kâhin gibi bir-

takım gerçekleri dile getirirler, ama söyledikleri gerçeği önce kendileri anlamazlar. Yani onlar da politikacının kıvrandığı kötülüğün pençesinde kıvranır, bilmediklerini bildiklerini sanırlar. Böylelikle yoluna devam eden Sokrates bu kez sahip oldukları *sophia* ile ünlü üçüncü grubun; ustaların ve zanaatkârların yanına gider. Sokrates, sahip oldukları teknik becerilerle (*sophia*) onların çok güzel şeyler ürettiklerini kolayca kabullenir, ama kendilerini bir konuya adamakla doğru-yanlış, iyi-kötü vs. gibi daha önemli konularda da çok bilgili olduklarını sandıklarından yanılgı içinde olduklarını anlar. Yaptığı sorgulamayla bu grubun da bildiğini sandığı konularda en az politikacılar ve ozanlar kadar kendisini aldattığı hemen ortaya çıkar. Sokrates kâhinin söylediği sözlerin gerçek anlamını bulmak için hemşerilerine uyguladığı soruşturmanın sonunda Pythies'in ne demek istediğini anlamıştır; sahip olmadığı bilgiye sahip olanlardan farklı olduğu ölçüde, onların arasında en bilge olacağı doğru bir yargıdır; zaten kendisi de hiçbir şey bilmediğinin farkındadır.

Sokrates böylece, –bilmediğini bildiğini sanan– insanlarla, gerçek bilginin tek sahibi tanrılar arasında aracı durumunda kalır. Bu konum, aslında, Platon'un *Lysis* (218 a-b) ve *Şölen*'de (203 e-204 a) yazdığı gibi filozofun konumudur; zaten filozof adı da *philei* ve *sophia* kelimelerinin yan yana gelmesiyle bilgi soluyan; bilgiye can veren anlamına gelmekte; filozofun bilgiyle ilgisi ona özgü kutsal bir inayet olmaktadır. Ancak, bu kutsal inayetin yerini bulabilmesinin ön koşulu, bilgisizliğin bilincinde olmaktır; bilmediğini bildiğini sanan zaten bilginin peşinden koşmayacaktır.

Sokrates'in diğerlerine üstünlüğü mutlak ve kesin olmaktan uzaktır; içlerinden pek azı Sokrates gibi bilgisiz olduğunun farkına varsa da, herkese açık bir üstünlüktür bu. Sokrates'in kehanete getirdiği yorum, tanrının sırf onu bilge ilan etmek için böyle bir şey söylemeyeceği, bunu söylerken diğer insanları da aynı bilgeliğe davet etmesini istediği yönündedir; "Eğer Tanrı şu karşınızda duran Sokrates'ten söz ettiyse, 'Ey insanlar, kim ki Sokrates gibi bilginin karşısında hiçbir şey bilmediğinin farkındadır, bilin ki o adam insanların en bilgesidir,' demek ve beni sadece bir örnek olarak göstermek için adımı anmıştır," der.[3] Kendisi nasıl kehanet sayesinde bilgeliğinin bilincine varmışsa, herkes de, onun gibi, bu bilgeliğe sahip olabilecektir; Sokrates, kendisine, insanların farkına varmadan barındırdıkları ve en mükemmel olmalarını engelleyen bilgisizliği açığa çıkartmak gibi, ilahi bir görev yüklenildiğini düşünür.

Kehanetle ilgili verdiğimiz bu özet bilgi, kehanetin içerdiği tüm zenginlikleri ve ondan doğan sayısız sorunu öngörebilmemize kesinlikle yeterli değil. Bu nedenle bu özet içerisinde belli belirsiz değindiğimiz bazı konuların ayrıntısına girmenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

II. – Bilgisizliğin ilanı

Kehanetin çelişkisi, bilgisizliğinin farkında olan Sokrates'in en bilge adam olduğunu ilan etmesidir. Diyalogla-

3) 23 a-b (Brisson çevirisi).

rın[4] gerçek bir *nakaratı* olan bilgisizliğin bu ilanı, hiç kuşku yok, Platon'un Sokrates'iyle, Ksenophon'un Sokrates'inin karşı karşıya geldikleri temel noktalardan biridir.

Bilgisizliğin ilanı, yorumcuları hâlâ uğraştıran pek çok sorun yaratır. Örneğin, Sokrates'in *Savunma'da* (21 b) dile getirdiği, ne az ne de çok bilge olduğu yargısına inanılmalı mı? Çünkü, sonuçta Sokrates Atina'da yaşadığını, Ksanthippi'yle evli ve üç çocuğu olduğunu bilmiyor mu? Sokrates'in bilgisizliği, demek ki, her şeyi kapsamıyor; bilgi ve/veya bilgisizlik nesnesinin çok iyi tanımlanması gerekiyor. Sokrates'le ilgili sayısız metin şöyle bir gözden geçirilirse, Sokrates'in bilgisiz olduğunu söylediği tüm konuların etikten kaynaklanan daha önemli konular olduğu görülür. Örneğin bir erdemin tanımlanmasıyla ilgili diyaloglarda Sokrates, böyle bir tanımlamayı bilmediğini sistemli bir biçimde ileri sürer.[5] Bilgisizliğinin nesnesi, en önemli konuları bildiğine haksızca inanan karşısındaki konuşmacıların yüzlerine vurduğu cehaletin nesnesiyle aynıdır.

Ancak, acaba Sokrates bu konularda gerçekten bilgisiz midir? Muhataplarının çoğu, bilgisizliğini bahane ederek değişik erdemlerin doğasına ilişkin görüşlerini açıklamaktan kaçınması karşısında onun içtenliğinden kuşku duyar-

4) *Savunma* 20 c, e, 21 b, d, 23 a, b; *Euthyphron* 5 a,c, 15 c, 16 a; *Kharmides* 165 b, c, 166 c,d; *Lakhes* 186 b,e; *Hippias Elatton* 372 b, e; *Hippias Meizon* 286 c, e, 304 d, e; *Lysis* 212 a, 223 b; *Gorgias* 509 a; *Menon* 71 a, b, 80 d, 98 b; *Şölen* 216 d; *Devlet* I 337 d, e, 354 c; *Theaitetos* 150 c, 210 c. Ayrıca elimizde Sphettoslu Aikhinas'tan bir bölüm bulunuyor; Sokrates burada da yukarıdaki diyaloglar paralelinde bilgisizliğini dile getirir.

5) Bkz. s. 41, I; *Euthyphron, Kharmides, Lakhes, Lysis ve Hippias Meizon*'la ilgili referanslar.

lar.[6] Eğer böyleyse, Sokrates bilgisizliğin ilanını acaba neden bir aldatmaca, bir oyun gibi kullanmıştır? Sokrates'in amacı muhataplarının bilme yanılgısına düştükleri şeyi bilmediklerini ortaya çıkartmak olduğu sürece, zorunlu olarak soran, sorgulayan rolünü üstlenecek, bildiğini iddia eden de, bu alışverişte *yanıtlayan* konumunda olacaktır. Sokrates bilmediğini ileri sürerek asla yanıtlayan konumunda olmayacağını ortaya koymaktadır, –zaten hiçbir şey savunmaz– böylelikle de her zaman soran konumunda kalmayı sürdürür, çünkü bir bilgi iddiasının temelini eşelemek için o şeyi mutlaka bilmesi gerekmez. Thrasymakhos'un, hiçbir şeyi yanıtlamayan sitemine karşılık, bir şey bilmediğinin bilincinde olanın hiçbir şekilde yanıtlayamayacağını söyleyerek kendisini haklı çıkartır; tutumunu doğrular.[7] Ünlü Sokrates *ironisi* de, işte tam bu noktadadır: Sokrates bilgisizliği, uyararak kendi sorgucu konumunu korur ve bildiğini ileri sürmek gibi bir hataya düşeni sıkıştırarak bilgisizliğini ortaya çıkartır. Sokrates ironisi bu durumda iki yönlü bir aldatmacaya yol açar: Sadece kendi bilgisizliğini ortaya koymaz, muhatabını sahip olduğunu sandığı bilgiyi ortaya çıkartmaya özendirir. Zaten bu nedenle, hiçbir şey eğitmediğini savunarak (*Savunma* 19 d, 33 a), her zaman karşısındakilerden bir şeyler öğrenmeye hevesli bir öğrenci gibi davrandığını söyler (*Hippias Elatton* 369 d-e, 372 a-c ve izleyen üç bölüm). P. Hadot, bu durumu, "Sokratik ironi muhatabından bir şeyler öğrenmeye hevesliymiş gibi davranıp, onun kendi-

6) *Savunma* 22 e-23 a; *Şölen* 216 d-e; *Dev.* I 337 a.

7) *Dev.* I 337 e. Bkz. Aristoteles, *Sofistes*,34, 183 b 7-8; "Sokrates soru soruyordu ama yanıtlamıyordu, çünkü bilmediğini biliyordu."

sini bilge sandığı alanda bir şey bilmediğini ortaya koymayı içerir," sözleriyle çok güzel açıklar.[8] Örneğin *Euthyphron*'da (5 a-c) bir kâhin olan Euthyphron'un kendisini dinsizlikle suçlayan Yargıç-krala karşı savunabilmesini sağlamak için dindarlığın ne olduğunu bilmediğini ileri sürerek, onu dindarlığın ne olduğunu açıklamaya zorlar. Aynı şekilde *Hippias Meizon*'da da (286 c), güzelliğin ne olduğunu bilmediğini ileri sürerek, Hippias'ı güzelliğin doğasını tanımlamaya özendirir. Sahip olmadığı bir bilginin Sokrates'in onda var olduğunu sanmasıyla gururu okşanan Hippias, bir sürü güzellik tanımı getirir, ama her tanımı Sokrates tarafından yerlere serilir, böylece Hippias'ın hiçbir şey bilmediği anlaşılır. *Devlet*'in I. kitabında da aynı senaryo yer alır: Thrasymakhos'un Sokrates'i yanıtlamaktan kaçınmak için bilgisizliğini bahane ettiğini (337 a, e) ama kendisinin ondan bir şeyler öğrenmek istediğini ileri sürmesi (338 a-b) karşısında Sokrates, adaletin ne demek olduğunu bilmediğini (337 d-e), Thrasymakhos'tan kendisini bu konuda aydınlatmasını ister (338 a, c); Thrasymakhos zaten bilgisiyle karşısındakini kendisine hayran bırakmak için yanıp tutuşmaktadır. Sokrates'in oyununu açıkça görmesine karşın, Thrasymakhos da, kendilerinin bilgi sahibi olduklarını vehmeden diğer Sokrates muhataplarıyla aynı sonu paylaşır. Aziz Augustinus, bilgisizlik ilanının Sokrates'e karşısındakinin ayaküstü etik sorunlar uzmanı kesilmesindeki ikiyüzlülüğü açığa çıkartıcı bir strateji kurma olanağı verdiğini söylerken haklıdır: "Kesin olan bir şey varsa, o da, yetersiz takımının budalaca

8) *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, 1995, s. 53.

bir tavırla uzmanı olmakla övündükleri ahlakla ilgili konulara Sokrates'in tüm yaşamını adamış olmasıdır; Sokrates ister hiçbir şey bilmediğini ileri sürsün, isterse bilgisini saklasın, karşısındakinin kibrini çok incelikli bir biçimde, sözcükleri şaşırtıcı bir mutlulukla kullanarak yerden yere vurur."[9]

Bununla birlikte, son zamanlarda bazı yorumcuların bilgisizlik ilanının bir oyun olduğunu reddettiklerine tanık olunur. Böyle bir tezin ortaya atılması, Sokrates'in önemli konularda açıkça bilgi sahibi olduğunun sayısız pasajda açıklanması demektir. Sokrates aynı anda hem bilgisiz, hem de ahlak konularında çok bilgili olduğunu nasıl öne sürebilir? Ahlak konularındaki bilgisi, Pythies'in Sokrates'i bilgisizliğinin bilincinde olması nedeniyle insanların en bilgesi ilan ettiği metinden kaynaklanmaktadır; bu metne göre Sokrates: 1/ bir insanın ahlakını bozan kişinin, ahlakını bozduğu kişiden kaynaklanan bir zarara maruz kalacağını *bilir* (25 e); 2/ haksızlık yapmanın ve kendisinden daha iyi olan birisine uymamanın kötü ve utanç verici olduğunu *bilir* (29 b); 3/ erdemin zenginlikten gelmediğinin, tersine, her türlü zenginlik ve diğer iyi şeylerin erdemden geldiğinin farkındadır (30 b); 4/ değerli bir adamın dengi olmayan biri tarafından zarara uğratılmaması gerektiğini düşünür (30 d); 5/ karşı ceza olarak kötü olduğunu *bildiği* bir şeyi uygulamadığından, kimseye karşı haksızlık yapmadığından emindir (37 b); 6/ "İyi bir kişiye ne yaşamı boyunca, ne de öldükten sonra herhangi bir kötülüğün erişebileceğini ve tanrıların onun kaderiyle ilgilenmemezlik etmediklerini" bir gerçek

9) VIII 3 (Jerphagnon çevirisi).

olarak kabul eder.[10] Dahası, Sokrates, 4. ve 6. tezlere göre o iyi adamın kendisi olduğuna, dolayısıyla, dengi olmayanlar tarafından herhangi bir kötülüğe maruz kalmayacağına ve tanrıların kaygıyla üzerine titrediklerine emindir.

Savunma'nın Sokrates tarafından sergilenen ahlaki bilgilerin çoğunu göz ardı etmesi üzücüdür; ruhun bedene göre daha değerli olmasının yanı sıra,[11] haksızlık yapmanın asla iyi bir şey olmaması (*Kriton* 49 a), kötülük ve haksızlığa maruz kalarak yaşanıyorsa asla mutlu olunamayacağı (*Gorgias* 470 e, 472 c-d, 473 a, 479 e, 507 c, 512 b), haksızlık yapmaktansa, haksızlık içinde yaşamanın yeğ olması (*Gorgias* 469 b-c, 474 b, 475 e, 508 e; *Dev.* I 353 e-354 a), asla haksızlık yapmamanın en iyi savunma olduğu (*Gorgias* 522 d), adaletin haksızlıktan çok daha güçlü olduğu (*Dev.* I 351 a) vb. konular *Savunma*'da yer almamaktadır. Sokrates'in bilmediğini ileri sürdüğü sayısız pasajla, bunlardan hiç de az olmayan ahlakla ilgili bilgilere sahip olduğunu söylediği pasajları uzlaştırmak için bilgisizlik ilanının içtenliğine inanan yorumcular farklı açıklamalar önerirler; bu önerilerin en önemlisi "bilmek" ve "tanımak" fiillerinin iki farklı kullanımı arasındaki fark üzerine kuruludur; Sokrates hiçbir şey bilmediğini ileri sürdüğü yerlerde bilmek fiilini, olumlamakta kullandığı gibi kullanmamaktadır; örneğin "haksızlık yapmanın, yani tanrı ya da insan olsun, kendisinden daha iyi olana uymamanın kötü ve utanç verici bir şey olduğunu bildiğini" bilir.[12]

10) 41 c-d (Brisson çevirisi).

11) *Kriton* 48 a; *Kharmides* 156 d-157 c; *Alkhibiades* 129 b-132 c; *Protagoras* 313 a-b; *Gorgias* 512 a.

12) *Savunma* 29 b (Brisson çevirisi).

Sahip olmayı reddettiği bilgi, kesin ve insanı yanıltmayacak bir bilgiyken, bildiğini söylediği şeyler çürütülmemiş olmalarına bağlı olarak, aksi kanıtlanamadığı sürece benimsediği ve üstlendiği tanımlanmamış bilgilerden başka bir şey değildir.[13] Başka bir deyişle Sokrates'in bildiğini söylediği şeyler tartışmanın seyri içinde muhatapları tarafından asla aksi ortaya konmamış, bu nedenle de böyle bir bilgiye sahip olmanın haksızlık olacağı gösterilmediği sürece sahip çıkmakta sakınca görmediği; bu bilgilere sahip çıkmaya kendisini yetkili gördüğü şeylerdir.[14] Sokrates bunlara karşı çıkmaz; çünkü olumlar ya da reddederken bilmek fiilini farklı anlamlarıyla kullanmaktadır; bildiği bazı şeyler de zaten etikten kaynaklanmaktadır. Gerek bu çözüm, gerekse bilmek ve tanımanın farklı düzeyleriyle ilgili diğer çözümler[15] aşağıda sıralanan karşı çıkışlarla karşılaşır; a) Sokrates'in bildiğini söylediği şeyler, sıkça tanık olduğumuz gibi, her zaman *elenchos* (çürütülme) konusu olan önermeler değildir; b) Sokrates bilginin farklı düzeylerini asla dile getirmez; c) bazen, olumlamak dışında başka bir şey yapılması mümkün olmayan durumları desteklemek zorunda kalır (*Gorgias* 472 d) ya da durumun gerçeği ifade etmesi oranında çürütülemezliği söz konusudur (*Gorgias* 473 b, 508 b; *Dev.* I 335 e); bu da onun sadece geçici bilgilere değil belli ve kesin bilgilere de sahip olduğunu; bu tür bilgileri de benimsemek durumunda kaldığını açıkça ortaya koyar.

13) G. Vlastos, Socrates, disavowal of knowledge, *The Philosophical Quarterly*, 1985 (35), s. 1-31.

14) Bkz. *Gorgias* 509 a ve 527 b.

15) Brickhouse ve Smith, 2000, s. 101, 105, 144

Sokrates'in sahip olduğu bazı ahlaki bilgilerin kaynağını tanrılar olarak gördüğü pasajları da ihmal etmemek gerekir. Aşkla ilgili bilgilerini tanrılardan alır;[16] bu bilgiler ona ruhla ilgili önemli şeyler öğreten tanrı Zalmoxis'in tıp bilgileridir (*Kharmides* 156 c-157 c); erdemin yararlı olduğu kanısına bir tür kutsallık atfeder (*Kharmides* 169 c); bundan da, kendi kutsal yanının[17] hakkında açılan davaya müdahale etmesi için kendisine verilmediği kanısına ulaşarak, ölüme mahkûm edilişinin bir kötülük olmadığı sonucuna varır (*Savunma* 40 a-c). Platon Sokrates tanımlamasının tutarlılığını şu şekilde sağlar: Sokrates hiçbir şey bilmemektedir, eğer bildiği bir şey varsa, bu bilgisi kendisinden kaynaklanmaz –kaynaklanıyor olsa bir şey bilmesi gerekecektir; oysa o zaten bir şey bilmemektedir– bu bilgi başka insanlardan da kaynaklanmaz –kaynaklansa o kişi Sokrates'ten daha bilge olacaktır, oysa Sokrates en bilge kişidir– dolayısıyla böyle bir bilginin tek kaynağı *sophia*'nın gerçek sahipleri olan tanrılardır.

Böylece, Sokrates'in sahip olduğunu söylediği bazı bilgileri tanrılara mal etmesiyle, bilgisizlik ilanı ve bazı bilgilere sahip olabilmesi tutarlı hale gelir, ama Sokrates'in üstlendiği tüm bilgileri her zaman tanrılara mal etmesi aslında çok üzücüdür. Çünkü, tartışma ortamına attığı bilgilerin pek çoğunda hiçbir kutsal kaynağa başvurmaz. Sokrates muhataplarından, onun bilgisizlik ilanının bir oyun olduğundan kuşkulananlar olduğuna inanmamızı sağlayacak haklı nedenlerimiz var. Öncelikle, bilgisizlik ilanı tümüyle içten-

16) *Lysis* 204 c; *Şölen* 177 d, 198 d; *Phaidros* 257 a; *Theages* 128 d.
17) Sokrates'in kutsal işaretiyle ilgili olarak, bkz. s. 66-67.

likliyse, bir tanımlama bulmaya adanmış ve görünüşte bir çıkmaz sokağa çıkan tüm diyalogların gerçekten *aporetik* olmaları, yani bir çıkışlarının (*a-poria*) olmaması, olumlu bir sonuca ulaşamamaları gerekir. Bu diyalogların sürekli başarısızlığa uğraması, bir bakıma hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü tartışmanın böyle bir başarısızlığa uğraması bir şekilde öngörülmüş, programlanmıştır. Sokrates, dile getirdiği temel erdemlerin doğasıyla ilgili olarak gerçekten bir şey bilmiyorsa, fakat bununla birlikte insanların en bilgesi olabiliyorsa, buradan çıkacak sonuç, bu tartışmalara katılanların, kim olurlarsa olsunlar, tartışılan kavrama ne tam bir tanımlama getirebilecekleri, ne de herhangi bir tatmin edici yanıt bulabilecekleridir. Eğer Sokrates, hiçbir şey bilmediği dışında gerçekten bir şey bilmiyorsa, o da muhataplarına hiçbir tanım öneremez; öte yandan, Sokrates her şeye karşın insanların en bilgesiyse muhatapları zaten kesin bir bilgiye sahip olmazlar; aksi halde Sokrates'ten daha bilge olurlar ki, bu da bizi Pythies kehanetinin aksine götürür. Bu diyaloglar acaba gerçekten aporetik nitelikli diyaloglar mıdır? Bundan çok da emin değiliz.[18] Bu diyalogların tartışılan erdem konusunda dikkatli bir okuyucuya her türlü ipucunu verdiğini gözden kaçırmazsak, Sokrates'in, kabullenmeye hazır olmamasına karşın, söz konusu erdemle ilgili çok şey bildiğini anlarız.

İkincisi, Sokrates'in adaletten (*Savunma, Kriton*), dindarlıktan (*Euthyphron*), cesaretten (*Lakhes*), ılımlılıktan

18) L. A. Dorion, *Platon: Lakhes/Euthyphron*, Paris, GF, 1977, s. 13-14, 62-63, 227-230; *Platon: Kharmides/Lysis*, Paris, GF, 2004, s. 12-15.

(*Kharmides*) ve dostluktan (*Lysis*) söz edebilmesi için Platon tarafından bir erdem örneği olarak sunulduğuna en küçük kuşkumuz yok. Oysa erdem bir bilgi olduğuna ve Sokrates farklı erdemlerin doğası hakkında bir şey bilmediğine göre hiç de erdemli olmaması gerekir, ama bu durum Platon'un diyaloglar aracılığıyla oluşturduğu Sokrates portresiyle yalanlanır; erdem, bir bilgi olmasına karşın Sokrates bir erdem örneği olarak sunulur. Yani, sonuç olarak, Sokrates'in bilmiyormuş gibi yapıyor olmasından kurtuluş yoktur.

Üçüncüsü, Sokrates'in bir muhatabına açmakta kararsız kalmadığı bir bilgisini başka bir muhatabından sakladığı bir durum söz konusudur en azından. Sokrates *Lysis*'te, Lysis'in dostu olduğunu iddia eden Meneksenos'a dostlukla ilgili hiçbir şey bilmediğini göstermek ister. Meneksenos'un dilini çözmek için onun dostluktan anladığını dile getirerek sırtını sıvazlar, oysa kendisinin hiç dostu yoktur; kendisine nasıl dost olunacağını anlatmasını ister (211 d, 212 a). Oysa Sokrates'in hem dostları vardır, hem de Lysis'le biraz önce, Meneksenos'un olmadığı bir ortamda (207 d, 211 a) dostluk hakkında konuşmuş ve dostluğun ne olduğunu çok iyi bildiğini ortaya koymuştur (207 d, 210 e).

Dördüncüsü, Sokrates aynı konularda her zaman aynı dili kullanabileceğini sanmakla kalmaz (*Gorgias* 490 e), bu şekilde felsefeyi de derleyebileceğini düşünür (*Gorgias* 482 a). Öte yandan gerçek bilgisizlik aynı konuda aynı şeyi asla söylememek,[19] dolayısıyla nereye çekilecekleri belli olmayan "serseri" fikirler sahibi olmak olduğundan (*Sofist* 230 b),

19) *Alkhibiades* 117 a; *Gorgias* 482 a, 527 e; *Hippias Elatton* 372 d-e, 376 c.

bilgisiz olduğunu ileri süren Sokrates de haliyle aynı konu üzerinde sürekli fikir değiştirir. Duruşu üzerinde ısrarcı olması, bilgisinin bir kanıtıdır.

Anılan nedenlerle, Sokrates'in bilgisiz olmasını kelimesi kelimesine kabullenirsek hata ederiz. Bu durumda hangi nedenlerle böyle bir ikili oyuna başvurduğunu araştırdığımızda, karşımıza üç neden çıkar: Birincisi, bilgisizlik ilanı Sokrates'e muhatabının bilgisizliğini ortaya çıkartmasına olanak veren pedagojik bir düzen gibi işler. Sokrates karşısındakini yanıltmayı değil, kendi bilinçsizliği hakkında uyarmayı, bilgisizliğinin farkına varmasını sağlamayı amaçlar; bu noktaya varabilmesi de bilgisiz olduğunun bir şekilde bilinmesiyle olasıdır. İkincisi, felsefenin esas itibariyle bir bilgi arayışı olması ve bu arayışın inatla sürdürülmesinin insanları daha iyiye yöneltmesidir (*Menon* 86 b-c); bilgisizlik ilanı bu durumda Sokrates muhataplarını (elbette okuyucuları da) felsefi bağlamda bilgi arayışının içine çeker. Sokrates hemen bilen bir usta konumuna girse, çömezlerine karşı dogmatik bir duruş sergilese, öğrencileri bilgi arayışıyla kazanabilecekleri pek çok zenginlikten mahrum kalırlar, yararlanamazlardı. Sonuç olarak Platon, sahte aporetik diyaloglar oluşturabilmek için bilgisizlik ilanının ardına saklanır. Yazı yazmanın en temel kusurlarından biri, yazarına kendisini istediği gibi izleyecek okuyucuyu seçme şansı tanımaması olduğundan,[20] bir tanımlamayı (sahte) aporetik diyaloglarla araştırma çabası, Platon'un sabırsız ve yüzeysel okuyucunun cesaretini kırmak için kullandığı bir oyuna döner; böy-

20) *Phaidros* 275 e ve *Epistolai VII* 344 d.

lece sabırlı, tutarlı bir doktrine ulaşmak için tek tek öğeleri bir araya getirmekten yılmayan, bir bilmece çözer gibi metni okuyan okuyucuya hitap eder.

Bu saptamayı yapmış olmamız, tam tersi bir hata yapmamızı; Sokrates'in tanrılara atfettiği tüm bilgileri bildiği yanılgısına düşmemizi gerektirmez. Sokrates, farklı erdemlerin doğasına ilişkin daha fazla şey bilir, ama bunlarla ilgili daha az konuşabilmek için kaçamaklı davranır, bildiklerini kabul etmekten kaçınır. Sokrates biçimsel düzeyde, iyi ve kötü bilgilerine ulaşabilmek için tam anlamıyla bir mimar gibi davranır, ama iyinin doğasına ilişkin bir noktaya gelindiğinde sanki bunu tanımlamaktan âcizmiş gibi görünür. Sanki bilgisizliği tam da bu noktada ortaya çıkmakta, belirginleşmektedir. Bu bilgisizlik, Platoncu bilginin en görkemli alanlarından biri olmakla birlikte *Devlet'te* (VI 506 d-e), iyinin doğasını öğrenmek isteyen muhataplarının sorularıyla Sokrates'i sıkıştırdıkları; onun da, konunun gücünü aştığı bahanesiyle kaçıp kurtulmaya çalıştığı noktada yine karşımıza çıkar.

III. – Çürütme (*elenchos*), kendini bilmek ve Ruha özen göstermek

Kehanet anlatısı, genellikle, Sokrates'in bilgelikleriyle ünlenenlere yöneltip, onları bunalttığı soruları akla getirir. Bu tür yaklaşımlar "çürütme" (*elenchos*) denen belli bir kalıp içinde sergilenirler. Bir sorgucu ve onu yanıtlayan biri arasında geçen diyalektik bir görüşme çerçevesinde gelişen bir

kanıtlama süreci söz konusudur. Yanıtlayanın tezini çürütme amacına ulaşmak; yani tartışılan konuda çelişkin görüşlere sahip olduğunu gösterebilmek için sorgucu (Sokrates), yanıtlayanın kendi akıl yürütmesinin ürünüymüş gibi soru biçiminde farklı önermeler ortaya koyar; yanıtlayanın bunları tartışmasız kabullenmesi, akıl yürütmesine uygunluklarının kanıtını oluşturur. Sokrates, muhatabını ancak kendi isteğiyle kabullendiği önermelerden hareketle çürütebilir. Bu önermelerden yanıtlayanın ilk önermesine ters bir sonuç çıkması halinde, yanıtlayanın ilk önermesi çürütülmüş olur; düşüncesinin iflas ettiğini kabullenmekten başka çaresi kalmaz; çünkü bu sonuca gelinceye kadar her aşamayı onaylamış, dolayısıyla bu sonuca kendi kendini taşımıştır. Sokrates tarzı bir çürütme buna göre şu aşamalardan oluşur:[21]

a) Yanıtlayan, çürütmenin amacını oluşturacak *p* önermesini savunur;

b) Sokrates akıl yürütmenin ürünü *q* ve *r* önermeleri üzerinde yanıtlayanla tartışmasız hemfikir olur;

c) Sokrates yanıtlayana *q* ve *r* önermelerinden ancak *karşıt-p* önermesine ulaşılacağını kanıtlar;

d) Sokrates bu noktada *p*'nin yanlış, *karşıt-p*'nin doğru olduğunun gösterildiğini ileri sürer.

Sokrates tarzı çürütmenin mantığı, özellikle yukarıda gösterdiğimiz şemaya bağlı bir zorluk, son yirmi yıldır çok tartışılmıştır. Mantık olarak Sokrates p, q ve r önermelerinin bağdaşmaz olduklarını; q ve r'den ancak karşıt-p öner-

21) G. Vlastos, The Socratic elenchus, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983 (1) s. 27-58.

mesinin dökülebileceğini kanıtlamaktadır. Şemanın "d" maddesi dışında Sokrates'in elinde p'nin yanlış, karşıt-p'nin doğru olduğunu kanıtlayan bir şey yoktur. Sokrates tarzı çürütmenin içerdiği mantık sorunu buna göre şu şekilde tanımlanabilir: "Sokrates'in hiçbir nedene dayandırılmamış, ama kabullenilmiş öncüllerle bağdaşmazlığını kanıtlamaktan başka bir şey yapmadığı bir tezin yanlış olduğunu kanıtladığını mantık açısından ileri sürebilmesi acaba mümkün müdür?"[22] Başka bir deyişle, çürütme, yanıtlayanın kendi aralarında bağdaşmaz görüşleri kabullendiği verili bir konuda gerçekleşmektedir, ama çürütmenin bizatihi kendisi bu görüşlerin doğruluk ya da yanlışlıklarına ilişkin hiçbir şey kanıtlamamaktadır. Bir şeyi bilmek, nasıl o konuda her zaman aynı şeyleri söylemeyi gerektiriyorsa, bir konuda, çelişkin de olsa, önerileri olan birisi, bu konudaki bilgisizliğini kesinlikle yadsımış olur.

Yorumcular *elenchos* mantığının farklı çarklarıyla fazlasıyla ilgilenmelerine karşın, bu olayın içerdiği temel boyutu; yani bu çürütmeden çıkan ahlaki sonucu o oranda ele almamışlardır. *Sofist*'teki (230 b-e) harika bölümde, ahlaki sonucun *elenchos* mantığının önüne geçtiğini görürüz. Sokrates, çürütmeyi sırf bir şeyi çürütmüş olmak için yapmaz; muhatabını daha iyiye taşıyabilme umuduyla bu yönteme başvurur. Erdem bilgiyle oluşur, ancak bu bilgiye bünyesinde yanlış bilgi barındıran ruhun ulaşabilmesi olanağı yoktur; dolayısıyla bu durumdaki insan ne erdemlidir, ne de mutlu olabilir; erdem ve mutluluğa ulaşabilmesi *elenchos* aracılığıyla yanlış

22) *A.g.e.*, s. 49.

bilgilerinden arınıp, kendisini erdem ve mutluluğa taşıması kesin olan doğru bilgilenme yoluna girmesiyle mümkündür. Sokrates, yukarıda da belirttiğimiz gibi, sırf zevk olsun diye çürütme yöntemini kullanmaz, çünkü dayandığı mantık uygulaması belli bir ahlaki sonuca ulaşabilmek için başvurulan bir araçtan başka bir şey değildir. Çürütülen kişi, bilgisizliğinden utanmak durumundadır ama bu utanç yararlı, hatta kurtarıcı bir utançtır, çünkü insanı bilgiye, bilgi aracılığıyla da erdem ve mutluluğa götüren içsel konuşmanın ilk aşamasıdır. Kurtarıcı bir öğe olarak *elenchos* pedagojik bir araçtır, ahlaki eğitimin seçkin bir aracıdır. *Elenchos*'un tek başına erdeme ulaştırmayacağı açıktır, fakat yine de erdem için bir kaçınılmazlığa sahiptir çünkü böylece yanlış bilgilerden kurtulmanın önü açılmaktadır.

Yanıtlayan kendine özgü düşüncelerini öne çıkartmasa ya da ele alınan konuda gerçek bir bilgi sahibi olsa, Sokrates, muhatabını denetleyemez duruma düşerdi. Sokrates bu nedenle muhataplarından gerçekten kendi düşündükleriyle yanıtlamalarını ister.[23] Yanıtlayanın bu isteğe uymaması halinde *elenchos* hedefinden sapacaktır, çünkü çürütme asıl olarak onun "kendine" özgü görüşleri üzerinedir; kendine özgü görüşlerinin diyalektik bir sınavdan geçebilmeleri de ancak hiçbir şeyle bozulmamış olmalarına bağlıdır. Sokratik *elenchos* bu bağlamda yadsınamaz bir "varoluşsal boyuta" sahiptir.[24] Sokrates soruşturması yaşam üzerine durduğu oranda önermeler üzerinde durmaz, ya da daha doğ-

23) *Kriton* 49 c, e; *Protagoras* 331 c,d; *Kharmides* 166 d; *Gorgias* 495 a, 500 b; *Menon* 83 d; *Euthydemos* 286 d; *Dev.* I 346 a, 349 a, 350 e.

24) Vlastos'a ait terim; *a.g.e.*, s. 37.

rusu, Sokrates soruşturması önermeler aracılığıyla yaşam üzerine kuruludur, ama bu aracılık, muhatabının sözlerine sahip çıkması koşuluyla mümkündür. Sokratik *elenchos* her şeyden önce bu yöntemle yaşamını yönlendiren bireyle ilgilenmelidir; bu nedenle de, *Lakhes*'in (187 e-188 b) o güzel bölümünde Sokrates muhataplarından Nikias'ın tam da çürütülme aşamasında dürüst bir biçimde açıkladığı gibi, düşünce ve eylem arasındaki tutarlılıkla ilgilenmek durumundadır. *Elenchos* önemli konularla (iyi-kötü, haklı-haksız vb.) ilgili düşünceler üzerine kurulu olduğundan, Sokrates tarafından çürütülen kişi Menon'un çok güzel bir biçimde açıkladığı büyük şaşkınlığa düşer: "Sokrates, senin kendini sıkıştırıp başını belaya sokmaktan (*aporeis*), başkalarını da zorlamaktan (*aporein*) başka bir şey yapmadığını daha seninle karşılaşmadan önce duymuştum. Zaten şimdi de bana verdiğin izlenim bu yönde; beni büyüledin, uyuşturdun, kendimi çok basit, büyülü sözlerinin bir kurbanı gibi görüyorum, tam anlamıyla tıkandım kaldım (*aporias*)! Dalga geçebilmek için, denizlerin şu yassı dil balığına, hem dış görünüşün, hem de her şeyinle olabildiğince benzeyebilmek için elinden geleni yapmandan çok etkilendim. Sen de çok iyi bilirsin; insan böyle bir balığa uzanıp dokunduğu an, aniden uyuşur ve daha dibe batar! Ben de kendimi şimdi tam da bu halde hissediyorum. Dilim de, canım da uyuştu, ne diyeceğimi bilemiyorum. Üstelik ben defalarca erdemden söz etmiş bir kişiyim, hem de hep kalabalık topluluklara konuştum, her zaman bu işi çok iyi becerdiğimi düşünürdüm, yani en azından ben öyle sanırdım. Ama şimdi erdemin tanımını yapmak için kendimi kesinlikle yeterli gör-

müyorum. Bir de şu var: Bulunduğun yerin dışında yüzmek ya da gezinmek gibi bir niyetin yok anladığım, bence iyi bir karar. Çünkü yabancısı olduğun başka bir şehirde burada yaptığın gibi davransan, herhalde hemen büyücülükle suçlanırdın![25]" Büyüleme (*epiodie*), *elenchos*'un eğretileme adıdır (*Kharmides* 157 a); *elenchos* akılcı bir sav ileri sürme yöntemi olarak en azından ilk bakışta büyüleyici görünmez, ama büyüleme sihirli bir şarkı demektir. Zaten *elenchos* ve büyüleme, sözcük seçiminden değil, bu sözcüklerin yarattıkları etkiden kaynaklanarak ortaya çıkarlar. İkisi de muhatap olan insanı uyuşturarak, konuşmayı yönetenin insafına bırakırlar; bu büyüyü ortaya çıkartan da büyücüdür, yani Sokrates'tir.

Sokrates'e göre çürütme uygulaması o denli önemlidir ki, *Savunma*'da bunun felsefeyle aynı şey olduğunu savunur. Filozofça yaşamanın insanın kendisini ve başkasını sürekli sınamak olduğunu açıklar (28 e, 29 c-d). Felsefenin insana her zaman yarar sağlayan bir sınav; her kötülüğün anası olan cehaletten kurtulmamıza olanak sağlayan tek sınav olmasından ötürü, Sokrates'in sınavdan geçmemiş bir yaşamın yaşam sayılmayacağını iddia eden ünlü sözü hiç de yadırganacak bir şey değildir (38 a). Sokrates bu savının gerçekliğini yaşamıyla kanıtlar; felsefeden vazgeçmektense

25) *Menon* 80 a, b (Canto çevirisi). Sokrates tarafından çürütülen insanların zorlukla (*aporia*) karşılaştıklarını ve ne yanıt vereceklerini bilemediklerini sık sık vurgular. Bkz. *Alkhibiades* 116 e, *Ion* 532 b, c, *Euthyphron* 11 b, *Lakhes* 194 a, b, 200 e, *Kharmides* 169 c, *Gorgias* 522 b, *Lysis* 213 c, d, *Menon* 80 c, *Dev.* I 334 b ve *Theaitetos* 149 a; "İnsanları en çok benim şaşırttığım söyleniyormuş, herkesi afallatıyormuşum (*atopotatos*), ama ben onları zor duruma (*aporein*) düşürmekten başka bir şey yapmıyorum ki!" (Robin çevirisi).

ölmeye hazır olduğunu dile getirir (30 b-c), yargıçlarına da kendisini felsefe yapmamaya mahkûm etmeleri halinde onları dinlemeyeceğini söyler (29 c-d).

Uygulamasının neredeyse felsefeyle aynı şey haline geldiği *elenchos*'a Sokrates'in verdiği önem, çürütmenin aynı zamanda insanın kendisini tanıyabilmesinin vazgeçilmez koşulu olmasındandır. Sokrates *Savunma*'nın satır aralarına Delphoi'deki Apollon tapınağının girişine kazılı ünlü "Kendini tanı" özdeyişine ilişkin iki yorum sıkıştırır. *Kharmides*'te de (167 a) ele alınan birinci yorum, neredeyse *elenchos* ve insanın kendisini tanımasını aynı şey haline getirir. Can *elenchos*'a boyun eğmemek için ne kadar uzun süre direnirse, sahip olmadığı bilgilere sahip olduğunu sanarak o oranda yanılacaktır. Ruhun kendisini bilebilmesi; yani neyi bilip neyi bilmediğini tam olarak ölçebilmesi için, bir başkasıyla ilişki içinde olması gerekir, çünkü onca uzun süre yalnız olduğundan ruh bildiğini sandığı şeyleri sevgiyle bağrına basar, hiçbir şey de onu yanıltmaz, gözünü de tek başına hiçbir şekilde açamaz. Başkasının aracılığına dayanması nedeniyle sokratik çürütme kendisini tanıma bilgisini bir içe bakış; kendi kendini doğrulayan tefekkür olmaktan çıkarır. Sokratik *elenchos*, ruha gerçek bilgi sandığı şeylerin çelişkili bilgiler olduğunu göstererek onun kendisini tanımasını sağlar, dahası bilgeliğe ulaşmasını sağlayacak yolu açar. *Elenchos* ilacıyla kibrinden, aldatıcı kanılarından temizlenip, sağaltılan ruh hemen daha sakınımlı, daha bilge hale gelir; çünkü artık aldatıcı yollarla bilgi edinmemektedir.

Alkhibiades'te de işlenen ikinci yorumda Sokrates, politika arenasına atılmaya can atan genç Alkhibiades'i kendi-

siyle ilgili hiçbir şey bilmediğine ikna etmeye çalışır; oysa sorumlu bir politikacı olabilmek için insanın kendisini çok iyi tanıması gerekmektedir. Alkhibiades'in kendini bilmezliği üstelik sadece hak gibi, adalet gibi konuları bilmemekle kalmaz; daha karşısındaki adamın "kendi" sözüyle ne kastettiğini bile anlamamaktadır; Sokrates bir şeyden söz etmektedir, ama sözünü ettiği şey beden değildir, ruhla bedenin birleşmesi değildir, fakat ruh diye bir şeydir (129 b, 130 c), özetle ruhun kutsal yanı, yani düşüncedir (133 b-c). Bu "kendi" kavramı, sahip olunan şeyleri, ruhun sahip oldukları (erdemler), bedenin iyelikleri (sağlık, güzellik, güç) ve dışsal sahip olunanlar (zenginlik, zafer) biçiminde üçe ayıran doktrinle sıkı ilişki içinde olup, Sokrates'in etik anlayışında belirleyici bir rol oynar. Sokrates diğer ikisinden değil, her zaman ruhun sahip olduklarından söz eder. Ancak bedenin sahip olduklarıyla dışsal iyelikler iyi kullanılabilecekleri gibi kötü de kullanılabilirler;[26] iyi kullanılabilmeleri de bilgiyle olur; kayıtsız koşulsuz bir biçimde daha üst bir sahip olunanın; daha da açığı ruhun iyeliğindeki bilginin emrinde olmalıdırlar. Sokrates bu durumu *Savunma*'nın halka her zaman yaptığı çağrıları anımsatan bölümünde dile getirir: "Benim tek yaptığım gelip gidip genç ihtiyar hepinizi ikna etmeye çalışmaktan ibaret; ruhunuzu daha iyi bir konuma getirmek için göstermeniz gereken özenin, beden ve zenginliklerinize gösterdiğiniz özenden daha fazlası ya da en azından o oranda olması gerekirken, bu özeni göstermediğinize sizi inandırmaya uğraşmak ve size, 'erdem zenginlikler-

26) *Euthydemos* 279 b, 281 a; *Menon* 87 e-88 a.

den gelmez, ama tüm zenginlikler ve diğer sahip olunanların tamamı, kişilere ya da devlete, herkese erdemden gelir,' diyebilmek," der.[27] Atinalılar ruhlarından çok bedensel ve dışsal zenginlikleriyle ilgilendiklerinden ne kendilerini tanırlar, ne de kendilerini daha iyi bir konuma getirmek gibi bir kaygı güderler, çünkü ruh ancak erdem sahibi olmakla daha iyi konuma gelebilir (*Lakhes* 190 b).

Elenchos işte bu denli yararlı sonuçlara sahip olduğundan, Sokrates iddiasını çürüttüğü insana iyilik yaptığını ileri sürmekte asla tereddüt etmez.[28] Etmez etmesine ama muhatapları onu bu açıdan dinlemezler; iddialarını çürüten insana teşekkür etmeleri, *elenchos*'u kendi yararlarına olan iyi bir şey gibi değerlendirmeleri gerekirken, tersine, Sokrates'e karşı büyük bir hınç beslemeye başlarlar. Sokrates'i hedef alan bu hınca bakılırsa, iddia çürütücü olmak hiç de sevilen bir iş değildir, hatta çok tehlikeli bir şeydir; çünkü –bu şekilde çürütülmekten hoşlanan pek az kişiye karşılık– Sokrates ya da genç taklitçileri tarafından çürüğe çıkartılanlar intikam yeminleri ederler.[29] Sokrates de bu durumun farkındadır. *Savunma*'nın pek çok yerinde (21 c-d, 21 e-23 a, 23 c, 28 a) sorularıyla epeyi düşman edindiğini vurgular, insanların kendilerine iyilik yapana şükran duymaları gerekirken, kimsenin kendisine şükran duygularıyla yaklaşmadığını dile getirir. Sokrates aleyhine açılan davada, herkesin önünde küçük düşürüldüklerini düşünen Atinalıların (28 a-b, 39 c-d)

27) 30 a-b (Brissson çevirisi). Bkz. 36 c.

28) *Savunma* 36 c-d; *Gorgias* 458 a-b, 461 a, 470 c, 506 b-c; *Euthydemos* 295 a; *Menon* 84 a-c.

29) *Gorgias* 506 b-c; *Dev.* I 337 a; *Theaitetos* 151 c-d, 161 a, 168 a.

duydukları hıncın büyük ölçüde payı olduğuna hiç kuşkumuz yok.

Sokrates, yargıçların ölüm cezası vermelerinin ardından, ölümün kaygılanacak bir şey olmadığının nedenlerini açıklayarak, Hades'te geçmiş zamanların kahramanlarıyla buluşma olasılığını dile getirir: "Doğal olarak, işin en ilginç yanı, oradaki insanları da, aralarında gerçekten bir şeyler bilen var mı; kim bilmediği bir şeyi bilir sanıyor anlayabilmem için, tıpkı buradakiler gibi, sınavdan geçirebilecek olmamdır. Troia önlerine o büyük orduyu süren insan, Ulysseus, Sisyphos ya da pek çok kadın ve erkek, böyle bir sınavdan neden geçirilmesin? Oradakilerle tartışmak, o toplumda yaşamak, onları sınava çekmek insanın içini mutlulukla doldurmaz mı? Bir kere, her şeyden önce, *böyle bir nedenden ötürü orada ölüm tehlikesi yok!*" Bu sözler, içerdikleri alaya karşın, öldükten sonra bile iddia çürütmeyi umut eden Sokrates için bu işin ne denli *yaşamsal* olduğunu göstermesi yanında, onun ölüme mahkûm ediliş nedenlerinden birini işaret etmesi açısından da açıklayıcı bir niteliğe sahiptir.

Atinalıların sokratik *elenchos*'a bu derece düşman oldukları varsayımı altında, bu tür bir sorgulamanın başarısızlığının saptanmaması zordur. Platon da böyle bir başarısızlığı saptamış gibidir; çünkü, *elenchos*'un muhatabını erdeme götüren bir eğitim aracı olduğuna ilişkin inancını uzun süre sakladıktan sonra bu uygulamadan uzaklaştığı görülür; *Menon*'un son diyaloglarında ortadan yarı yarıya kayboluşu, *elenchos* uygulamasıyla felsefe peşinde koşan henüz tam olarak yetişmemiş gençleri bekleyen tehlikelerle ilgili olarak *Devlet*'te (VII 539 b-d) Sokrates'in ağzından çok sert şeyler

söyletmesi bunun delilidir. *Elenchos*'un başarısızlığı, bir bakıma felsefenin halkla bütünleşmesinin başarısızlığıdır. Sokrates halka açık alanlarda yurttaşlarla tartışırken, Platon ve Aristoteles gibi izleyicileri diyalektik tartışmayı karşılarına ilk çıkanla yapmadıkları bir okul müsameresine döndürürler. Ksenophon da sokratik *elenchos*'u erdeme ulaşmakta yetersiz bulanları eleştirir.

IV. – "Doğurucu" Sokrates: Mayötik

Bu noktada bir parantez açalım. Genellikle, Sokrates, korkunç bir iddia çürütücü olarak değil de, *Theaitetos*'un bir bölümünde ebe olan annesinin işine beklenmedik bir gönderme yaparak yaptığı işi –kendi deyimiyle– iyiliksever "ruh doğurucu" olarak tanımlayan bir insan olarak sergiler; "Oysa, benim doğurtma işime (*maieuseôs*), ebelerin işleriyle ilgili ne varsa hepsi dahildir, bir farkla ki, burada kadınları değil, erkekleri doğurtmak; bedenlerini değil de ruhlarını doğurtmak söz konusudur. Genç bir erkeğin düşüncesi hayali, yani yanlış bir şeyin mi, yoksa bir kavramın, yani doğru bir şeyin mi ürünüdür ayırabilecek yeteneğe sahip olmak, yaptığımız işin en önemli yanını oluşturur. Neyse ki, ben en azından ebelere özgü bu niteliğe sahibim; bir bilgi kavramına sahip olabilecek yetenekte değilim, çoğu kişinin benden şikâyet ettiği gibi, başkalarına sorular soran, ama hiçbir şeyi hiçbir biçimde yanıtlamadığı için bir şey bilmekle ilgisi olmayan bir insanım, bu sitemi dile getirmekle benimle ilgili bir gerçeği dile getiriyorlar. Yaptırttığım doğum, işte bu gerçek-

ten kaynaklanıyor. Tanrı, bilgiyi doğurtmam için beni zorluyor ama onu döllemekten beni alıkoyuyor. Yani işin aslı, ben kesinlikle bilen biri değilim, öyle durduğum yerde de içimden bu tür yanıtlar vermek kopup gelmez, ama karşımdaki insanların, hem de daha işin başında elbette çok ama çok zeki oldukları bellidir; ilişkimiz ve konuşmamız derinleştikçe, çok şaşılacak bir şey ama tanrı onlara her türlü meyvesini ihsan eder; yani bu durum hem dışarıdan böyle görünüyor, hem de kendileri için gerçekten öyle; çok açık bir şey; kimse benden bir şey almaz, öğrenmez, herkes her şeyi kendisi bulur, kendisinden yola çıkarak çok güzel şeyler bulur, bulduklarını da özümser, sahiplenir. Bu doğuma, evet, tanrı ve ben yardımcı oluyoruz."[30]

Bu muhteşem otoportre, gençlik diyaloglarında işlenen Sokrates portresinin üç temel öğesini, bilgisizliğini ilan etmesini; kimseyi asla eğitmediğini açıklamasını; sonuçta da kutsal bir görev gerçekleştirmesini kapsar. Platon bu üç geleneksel Sokrates öğesine bir dördüncüsünü, gençlik diyaloglarının hiçbirinde yer almayan ebelik işlevini ekler. Başka bir deyişle, bu mayötik, ebelikle ilgili sanatın *elenchos*'tan farkı çok iyi anlaşılmalıdır. Sokrates, gençlik diyaloglarında muhataplarının aslında bilgisiz olduklarını ortaya koymak için onlara yanaşırken, şimdi *Theaitetos*'ta bilmediklerini kabul edenlere ne ölçüde bilge olduklarını göstermek için yanaşır! Başka bir deyişle, *elenchos* kendisini bilgili sanana gerçekte bir şey bilmediğini gösterirken, mayötik yaklaşım kendisini bilgisiz sanana haberi olmadan neler bildi-

30) 150 *b-d* (Narcy çevirisi).

ğini göstermeyi amaçlar. İyi de, Platon'un böyle ters bir uygulamaya girmesini gerektirecek acaba ne olmuştur, neler yaşanmıştır? *Theaitetos* öncesi diyaloglarda mayötik dönüşüme ilişkin hiçbir ipucuna rastlanmaması, üstelik bu diyalogun hayli geç bir diyalog olması nedeniyle söz konusu değişimin tarihi Sokrates kişiliğiyle hiçbir ilgisi olmadığını; tümüyle Platoncu bir esinle ortaya çıktığını akla getirmektedir.[31] Burnyeat, bu yoruma katılmamakla birlikte, mayötik dönüşümün bir varoluş nedeni olarak *Menon* (81 b-84 a) ve *Phaidon*'da (72 e-77 a) ortaya çıkan anımsama doktrinini içerdiğini kabullenir. Sokrates'in doğurttuğu ruhlar, bir bedene düşmelerinden önce hayran kalınıp benimsenmiş, ama o bedene yapışmaları sırasında unutulmuş bilgilere "gebedirler". Mayötik sanat, işte bu doğum öncesi kabullenilmiş bilgileri yeniden anımsatan uygun soruların bulunup sorulması demektir.[32] Tanrının Sokrates'i görevlendirmesi teması bile bu sanatla uyum sağlayacak biçimde düzeltilmiş, ona uygun hale getirilmiştir. Sokrates'in *Savunma*'daki görevi bilgisizliklerini göstermek için insanları *elenchos* aracılığıyla sınavdan geçirmekken, *Theaitetos*'taki "yeni" görevi haberli olmadan sahip olduklarını bulmalarına yardımcı olmak; bir bakıma bunları doğurmalarını sağlamaktır. Gençlik diyaloglarında Sokrates'in gençlerin gösterdikleri harika gelişme üzerindeki etkisinin asla dile getirilmemiş olması hiç de şaşkınlık

31) M. Burnyeat, Socratic midwifery, Platonic inspiration (1977), Benson 1992, s. 53-65.

32) Bu yorum Antikçağ'da çok yaygın olup (bkz. Plutharkos, *Platon Sorunları*, 1000 e; Prolus, 27. 16-30.4), yeni yorumcular (L. Robin, *Platon*, Paris, 1935, s. 72-73) tarafından da ele alınmıştır.

yaratmamalıdır, çünkü bu dönemde Sokrates sadece karşısındakilerin bilgisizliklerini ortaya çıkartmaya yoğunlaşmıştır.

Gerçek bir ustalıkla sergilenen Platon düşüncesindeki gelişme çerçevesinde Sokrates portresinin nerelere kadar gelişip değiştiğine tanık olmaktayız; o kadar ki, Sokrates'i Sokrates yapan eski öğelerinin (bilgisizlik ilanı, kutsal görev) yanına bir yenisi (ebe Sokrates) okuyucuyu hiç kuşkulandırmadan; sanki Sokrates'in doğal gelişimiymiş gibi katılabiliyor. Platon, gerçekte kendi icadı olan bir işlev ve görüntüyü sonsuza kadar Sokrates portresine ulayarak, tam da usta işi bir eser yaratıyor.

V. – Kutsallığın hizmetinde Sokrates

Sokrates gerçekleştirdiği felsefe etkinliğini kendisine tanrı tarafından emredildiği için yapmak zorunda olduğu bir etkinlik olarak değerlendirir; aksi halde kutsal buyruğa itaatsizlikle suçlanacaktır (29 a, 38 a). Bu iki yönlü *görev*, bir taraftan yurttaşlarının sahip olmadıkları halde sahip olduklarını sandıkları bilgilerle ilgili bilgisizliklerini açığa çıkartmayı; öte yandan da canlarından çok beden ve dış zenginliklere önem verdiklerini göstererek onları utandırmayı içerir. Ruh, bilgi ve erdemin yuvası olduğundan, bir şey bilmedikleri ve ruhun bu işlevinden de habersiz oldukları suçüstü ortaya çıkartılanlar, eşyanın doğası gereği, bedensel ve dışsal zenginliklere ruhlarından daha çok önem verdiklerini de ortaya koymuş oluyorlardı. Ruhları kounusunda gerçekten kaygılanıyor olsalar, bilmediklerinin farkında

olur, bildiklerini iddia etmezlerdi. Sokrates, yadsınamaz bir dinsel boyuta sahip bu görevine dayandığında, ya emrinde olduğu tanrının elinin yerine geçtiğini (23 b, 30 a); ya kutsal bir buyruğa uyarak böyle davrandığını (28 e, 30 a, 33 c); ya da Atinalılara verilmiş kutsal bir armağan olduğunu (30 e, 31 a) dile getirirdi. Her şey Sokrates'in felsefe etkinliğini bir dinsel tapınma ve kutsal yaratılışla bütünleşme olarak görmesi çerçevesinde gerçekleşiyordu. Bununla birlikte, vahiyden bu tür bir görev türetmek zor, hatta olanaksızdır; çünkü Pythies'in Sokrates'i en bilge insan olarak ilan etmesine bağlı olarak Sokrates'in kendisini insanların bilgisizliğini ortaya çıkartmaya, maskelerini düşürerek bedensel ve dışsal zenginliklerine ruhlarından daha çok önem verdiklerini göstermeye nasıl görevli ve yetkili saydığı anlaşılamaz; açık değildir. Ancak, *Savunma'nın* önemli bölümlerinden biri, Sokrates'in yaptığı işi kutsal bir buyruk olarak görmesini sağlayan bildirilerinden birini oluşturur: "Atinalılar, tüm gerçekleri duydunuz, çünkü gerçek size söylediğim gibi; bilmediklerini bildiklerini sananlar, böyle bir sınavdan geçirilmekten zevk alıyorlar, üstelik bu sınavı, elbette, onların rızasıyla yapıyoruz. Fakat bu benim için, tekrarlıyorum, tanrı tarafından bana emredilmiş bir şey; vahiy aracılığıyla, derin düşünceler aracılığıyla, ne olursa olsun bir insana bu işi yapmasını emreden her türlü araçla benden istenmiş, bana buyurulmuş bir iş."[33]

Platon, felsefe etkinliğini kutsallığın emrine vermekle, hiç kuşkusuz bundan savunma amaçlı olarak yararlanmayı

33) 33 c (Brisson çevirisi).

düşünür; Sokrates ne ateisttir, ne de dinsiz, tam tersine, kişisel çıkarlarını da bir yana bırakıp, canını bu uğurda verebilecek kadar bu kutsal göreve inanmış bir insandır, aşırı derecedeki yoksulluğu da bunun kanıtıdır. Platon, ustasının felsefe etkinliğinin kutsal bir nedenden kaynaklandığını ortaya koyarak onun dindarlığını vurguladığı gibi çağdaş sofist ve filozoflara ters düşen zihinsel etkinliklerinin kaynağını da göstermiş olur.

Sokrates'in yüklendiği görevin kutsal bir nedene bağlanması, kutsallık karşısında felsefenin özerk yapısı gibi çetrefil bir sorunu da gündeme getirir. Sokrates genellikle akılcı ve özerk bir etik anlayışın öncüsü olarak sunulsa da, felsefeyi Sokrates'in ele aldığı biçimde salt *insan* aklının isteklerine indirgeyen bir anlayış olduğunu sanmak hata olur. Sokratik etik anlayışın özerk niteliğine taraf olanlar, başkalarının yanı sıra *Kriton*'daki şu bölümü ileri sürerler: "Ben bir insanım, üstelik (sadece bir tek şu an değil tüm zamanlar için) görüyorsun, akıl yürütmem sonucu bir ahlak kuralı aklıma yatmazsa; en uygun, en yerinde kural olarak görmezsem, onu da kabul etmiyorum."[34] Sokrates işte bu ilkeye dayanarak, ağırlık ve itibarları Homeros ve Hesiodos gibi ozanlarca vurgulanmış atalardan kalma değer ve âdetleri sorgulamaktan kaçınmaz. *Kriton*'daki bu bölüm göz önüne alındığında Sokrates tarafından geliştirilen etik anlayış, etkinlik normu olarak sadece insan aklının isteklerine ağırlık vermesi nedeniyle, "özerk" bir anlayıştır. Ancak, Sokrates'in hakkını tam olarak verebilmek için, tüm yaşamı boyunca

34) 46 b (Brisson çevirisi).

kutsallığa atfettiği önem ve kutsal güçleri yaşam üzerine müdahale eder görmesi de göz önünde tutulmalıdır. Sokrates'in, insan aklının kuşku duyabileceğini, hatta yadsıyabileceğini hesaba katmadan, böyle bir kutsal müdahaleyi hemen kabullenmesine bakarak, geliştirdiği etik anlayışın kelimenin tam anlamıyla özerk olduğu söylenebilir mi? Hal böyleyken, haksız yere "şeytani"[35] demek âdet olmuş, Sokrates'in algıladığı kutsal işaretle ilişkisi sonucu ortaya çıkan şeylere yönümüzü çevirmek daha doğru olacaktır.

Sokrates'in bu kutsal işaretle ilişkisi daha çocukluğunda başlar, onu bir ses olarak duyar; bu ses sadece ne yapması gerektiğini değil, tam yapmak üzereyken yapmasında sakınca olan şeyleri de söyler (*Savunma* 31 d). Bu kutsal işareti Sokrates'in kötü edimlerinin önüne geçen bir tür vicdan olarak yorumlamaya can atanlar çok olmuştur, ama eldeki metinler bu tür bir yoruma olanak vermez. Çünkü bu kutsal işaret, Sokrates'i bazen ahlakla hiç ilgisi olmayan şeylerden de, örneğin bir yerden kalkıp gitmesinden de alıkoyar (*Euthydemos* 272 e). Davasından önceki günlerde bu işaretin hiçbir anlamı olmayan konularda onu uyardığını Sokrates kendisi söyler (*Savunma* 40 a). Sokrates *Savunma*'da (31 c-e) bu işaretin kutsala olan saygı ve yakınlığını dile getirerek, felsefe etkinliğinin kutsalın hizmetinde olduğunun işaret tarafından da doğrulandığını söyler. Sokrates, ayrıca, bu

35) Platon ve Ksenophon asla "şeytan" yani *daimon*'dan söz etmezler, bazen Sokrates'ten tercüman olmasını isteyen kutsallıktan yani *daimonion*'dan söz ederler. İlk kez İS 2. yüzyıl'da, Apuleius, Sokrates'in kutsal işaretini, tanrılar ve insanlar arasında yine bir tür aracı olan "şeytan" biçiminde değerlendirir.

işaretin politikaya hiç karışmaması yönünde her zaman onu uyardığını da ekler. İşaret, müdahale nedenini asla açıklamadığından, bu nedeni Sokrates bulup ortaya çıkartmak durumundadır. İşaretin, politikaya bulaşma, bulaşırsan yurttaşlarını ruhlarına hak ettiği değeri gösterebilsinler diye bir atsineği gibi rahatsız edip, sürekli uyarma işini yerine getiremez, eninde sonunda canından olursun dediği durumlarda, Sokrates, işarete atfettiği nedeni, kendi muhalefetini doğrulamak amacıyla kullanır. Yani Sokrates'in kendisini felsefeye adadığını açıkladığı çeşitli bildirilerin ardında bu kutsal işaret aranmalıdır.

Sokrates'in işaretin müdahalesini aklın himayesine sokmasının, aklın isteklerini karşılar durumda olduğunu göstermesine bağlı olarak, işaretle ilgili yorumunun Sokrates akılcılığıyla uyumlu olduğu söylenebilir. Fakat bu noktada bile akıl fazlasıyla öne çıkmaz, çünkü son derece uysal, kutsal müdahalelere her zaman açık ve boyun eğicidir. Böylelikle, işaret Sokrates'in ahlaki varlığını küçük düşürücü, küfür niteliğinde şeyler telkin etseydi, Sokrates bunlara asla uymazdı diyen yorumculara[36] katılmakta zorlanıyoruz. Bu zorluk, Sokrates'in ahlaki aklına ters düşen kutsal emirlere de uyabileceğini düşünmemizden kaynaklanmıyor; daha çok böyle bir durumun ahlaki aklı tümüyle özerk ve egemen hale getirmesinden; kutsal bir emre uymayı reddedebilecek olmasından kaynaklanıyor. Sokrates'in kutsal işaret müdahalelerinin doğruluk ve yerindeliğini asla tartışma konusu yapmaması, bu müdahalelerin sınırını, giderek ahlaki aklın

36) Vlastos, 1994, s. 388-389.

boyun eğme sınırını ortaya koyar. Sokrates kutsal müdahaleyle birlikte akıl yürütmeye başlar, işaretin ne demek istediğini anlamaya çalışır, ama bu müdahaleye asla itiraz etmez. İşaretin ortaya çıkmasını izleyerek ortaya koyduğu yorum anındaki tutumu, Kherephon'dan Pythies'in yanıtını öğrendiği andaki tutumuyla tam tamına aynıdır. Sokrates herhalde zor inanan bir insandır, ama vahiy de asla yalan söylemeyecektir (*Savunma* 21 b), bu da Sokrates'in kutsal işaretin doğruluğundan asla kuşku duymadığını, onun kötü olabileceğine asla inanmadığını kanıtlar, dolayısıyla vahyi çözülmesi gereken bir bilmece olarak değerlendirir. Keza, yine bu nedenle, aklını kullanarak kutsal işaretin anlamını çözmeye çalışır. Vahyi çözmek için gösterdiği çabayla kutsal işaretin anlamını çözmek için gösterdiği çaba kesinlikle aynıdır; her ikisinde ya da tanrıların onunla haberleşmek için kullandıkları her şeyde aklını kullanarak sonuca varma gayreti içindedir (*Phaidon* 60 e-61 a).

Kimisi yaşamının akışını belirleyen kutsal işaret müdahalelerini Sokrates'in hiç tartışmadan kabullenmesi, etik anlayışının özerk olduğunun desteklenmesini olanaksız hale getirir gibi görünür. Politika yapmasına karşı kutsal işaret (*Savunma* 31 d), bir kutsal işaretin tasarı ya da gerçekleşme aşamasındaki bir girişimi herhangi bir uyarı yapmaksızın iptal ettiğine Sokrates'in inandığını açıkça ortaya koyar.[37] H. Bergson, Sokrates türü, yani akla aşkın olana kulağını dikmiş akılcı bir etik anlayışın çelişkin yapısını vurgular.

37) Vlastos (1994, s. 389-390) Sokrates eleştirel aklının egemenliğini korumak istediğinden *Savunma*'nın bu yorumunu kabullenmez, ama bu bölümle ilgili olarak kendisinin yaptığı yorum da doğrusu hiç de inandırıcı değildir.

"Böyle bir anlayış, bugün bizim anladığımız biçimde, dini ve mistik bir görev duygusu içindedir; mükemmel denecek akılcı öğretisi, saf aklı aşar görünen bir şeylere tutunur," demektedir Bergson.[38] Ancak, *insan* akılcılık alanında kalmak durumunda olduğuna göre "saf aklı aşar görünen şey" tanrıdan başka bir şey değildir; yani bir tek *sophia*'nın gerçek sahibi her zaman akılcıdır. Başka bir deyişle Sokrates'in kutsallığı karşı uysallığı, akıldışı ya da akılsızca bir tutum değildir; tam tersine, insani aklın geçici olarak kendi sınırlarını aşması ve böylece bir an için bile olsa kutsal *sophia*'ya ulaşma olanağı bulması demektir.

Kehanet metninin yakından incelenmesiyle Sokrates felsefesinin temel temalarından bazılarını görme olanağına kavuşmuş olduk, ama sıra şimdi, başka diyaloglara bakarak bu felsefenin diğer temellerini ele almaya geldi.

VI. – Sokratik çelişkiler

Sokrates tarafından savunulan, fakat kamuoyuna (*doxa*) ters (*para*) düşen etik durumlar "sokratik çelişkiler" olarak adlandırılır. En önemli çelişkiler şunlardır: 1/ Erdem bir bilgidir; 2/ Kimse isteyerek kötülük yapmaz; 3/ Erdemler bir bütündür; 4/ Haksızlık yapmaktansa, haksızlığa uğramak yeğdir (*Gorgias* 469 b-c); 5/ Bir haksızlığı asla haksızlıkla karşılık vermemeli, bize kötülük yapmış bile olsa kimseye

38) *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 1962, s. 60.

kötülük yapmamalı (*Kriton* 49 c-d). İzleyen satırlarda ilk üç çelişkiyi yakından ele alacağız.

Erdemin bir bilgi olması,[39] erdemin doğasına ilişkin geniş ölçüde kabul edilmiş görüşlere ve erdemin aktarım biçimlerine ters düşmektedir. Yunanlılar erdemi ilahi bir inayet, yani doğuşla kazanılan doğal bir olgu olarak görürler ve çaba gösterilerek kazanılabileceğine inanmazlar ve Sokrates gibi pek azının erdemin bilgi olduğu, öğrenilerek erdemli olunabileceği görüşüne itibar etmezlerdi. Oysa Sokrates, erdemli olmak için bilginin gerekli ve yeterli bir koşul olduğuna ikna olmuştu; yani sarsılmaz biçimde erdemli olabilmek için erdemin içerdiği bilgiye sahip olmak yeterliydi (*Protagoras* 352 b-d). Tersinden bakılırsa, erdemli davranıldığı iddia edildiğinde, zorunlu olarak erdemin ne olduğunun bilindiği ileri sürülüyor demek olmaktaydı. Kâhin Euthyphron'un kendi adını taşıyan diyalogda da durum böyledir; cinayetle ilgili olarak babasının izinden yürüyerek dindarca davrandığını iddia ettiğine göre dindarlığın ne demek olduğunu bilmesi gerekir (4 a-e).

Bu nedenle, Sokrates'in sürekli bir biçimde farklı erdemlerin tanımlarının peşinden koşması, salt kuramsal ve spekülatif bir merak yüzünden değildir, çünkü bu arayış yaşamımızı şekillendiren bir arayıştır. Sokrates *Lakhes*'in sonunda muhataplarının cesaretin ne olduğu konusunda başarısız olduklarını görerek, tartışmaya ertesi gün şafakla birlikte devam etmeye razı olur! Erdem bir bilgiyse, bu bilgiye sahip

39) *Lakhes* 194 d; *Gorgias* 460 b-c; *Protagoras* 349 d-361 b; *Hippias Elatton* 375 d-e; *Dev.* I 350 d.

olmadan iyi bir yaşamı uzun süre sürdürebilmemizin hiçbir güvencesi yoktur. Erdem bilgisi şaşmaz bir rehber olarak bize neyin doğru, neyin yanlış olduğunu göstererek davranışlarımız açısından bir örnek oluşturacaktır (*Euthyphron* 6 e). Bu bilgiye sahip olan her zaman iyi seçimler yapacağından emin olacak, gerçek şeylerle ilgili olarak hata yapma tehlikesi olmadan seçimler yapabilecektir (*Euthyphron* 15 e-16 a). Bilgi mademki erdemdir, her erdemin hemen tanımlanması ve böylelikle ne olduğunun anlaşılması gerekir.

Erdem-bilim çelişkisinin, erdem tanımlamasına adanmış diyaloglarda kişilik seçimini etkilemiş olması olasıdır. Sokrates muhatapları aslında tartışma konusu erdemi ete kemiğe büründürmeye çalışırlar. Sokrates, örneğin *Lakhes*'te cesaret konusunu iki generalle tartışır: *Euthyphron*'da bir kâhinle dindarlık konusu ele alınır; ılımlılığın tartışıldığı *Kharmides*'te muhatabı ılımlılığıyla ünlü bir gençtir; *Lysis*'te dostluk kavramı iki genç arkadaş arasında tartışma konusu haline getirilir. Bu diyalogların hepsinde muhatapları Sokrates'i tatmin edici yanıtlar veremedikleri gibi, onun şu ya da bu erdemin tanımlanmasını söylemesinden çoğu kez bir anlam çıkartamazlar. Sokrates, muhataplarından, üzerinde herkesin hemfikir olduğu belirleyici ve karakteristik özellikleri tanımlamalarını ister. Sözgelimi muhatabı dindarsa, sahip olduğu bu erdem kendisini "dindar" sayanlardan hangi noktalarda ayrılmaktaysa bunu ortaya koymalıdır. Ancak, tanımlanması istenen erdemle ilgili ellerinde herhangi bir örnekleme olmadığından muhataplarının ilk yanıtları Sokrates'i asla tatmin etmez. Örneğin dindarlığın tartışıldığı *Euthyphron*'da (5 e), Euthyphron dindar adamın, kendi yap-

tığı gibi, haksızlık yapan suçlunun peşini bırakmayacağını söyler; ılımlılığı konu alan *Kharmides*'te (159 b), genç Kharmides –yaşına uygun bir biçimde– tedbirli olmaya örnek olunmalı der; *Devlet*'in birinci kitabında (331 b), iş adamı Kephales, adalet nedir sorusuna gerçeği söylemek ve borçları ödemek yanıtını verir; güzelliğin ne olduğunu sorgulayan *Hippias Meizon*'da (287 e), Hippias güzelliği basit bir biçimde güzel bir genç kızdır diye yanıtlar; genel olarak erdemin doğasını araştıran *Menon*'da (71 e-72 a), Menon erkek ve kadına, yaşlı ya da gence, özgür ya da köleye göre erdemler arasında farklılık olduğunu ileri sürer. Hepsine birden erdemler denmekle birlikte, farklı gruplara göre bu kadar çok erdem olduğunu duyan Sokrates dayanamaz: "Menon ben gerçekten şanslı bir adamım! Ben bir tane erdem arıyordum, sen bana sanki bir erdem kovanı veriyorsun," der.[40] Yani, Sokrates'in muhatapları "X nedir?" ya da acaba "X bir erdem midir?" soruları karşısında yanıt bulmakta zorluk çekerler. Sokrates de bu durumun farkındadır; *Lakhes*'in iki yerinde, biraz da ironiyle, karşısındakinin sorduğu soruyu anlamamasının sorumluluğunu üstlenir (190 e ve 191 c). Lakhes ve diğer muhataplarının bu tür soruları yanıtlamakta karşılaştıkları güçlük, belki de Aristoteles'in[41] dediği gibi, Sokrates'in farklı erdemlerin evrensel tanımını ilk kez sorgulayan kişi olmasından kaynaklanmaktadır.

Erdem-bilim çelişkisi kaynağının izini Platon diyaloglarında bulabiliriz. Bu çelişki tıp, inşaat, gemi kılavuzluğu,

40) 72 a (Canto-Sperber çevirisi).
41) *Metafizik*, M 4, 1078 b 17-19.

savaş sanatı gibi farklı bilgi teknikleriyle benzerlik gösterir. Bu farklı teknikler insan etkinliğinin belli bir amaca yönelmesini göstermeleri oranında örnek oluştururlar, belli bir bilgi birikimi üzerine kuruludurlar, genelde başarılı oldukları kanıtlanmış bilgilerdir; başka bir deyişle teknik etkinliklerin başarı koşulu bilgidir.[42] Teknik alanda bu böyleyse, o zaman neden etik ve politika alanında da aynı şey olmasın? Teknik başarıyı sağlayan bilgi olduğuna göre Sokrates, etik ve politika alanında da bilgili olmanın başarı sağlayacağını ileri sürer. Sokrates *Gorgias*'ta (460 a-b), farklı bir argümanla da olsa, teknik paradigmadan aynı sonucu, erdem bilgidir sonucunu çıkartır; hekim olmak için nasıl tıp eğitimi, mimar olmak için mimarlık öğrenmek gerekiyorsa, adil olabilmek için de adalet öğrenmek gerekir. Sokrates daha başka diyaloglarda da[43] erdem ve teknik arasında ilişkiler kurar; insan bilgiye dayanarak nasıl bir ürün (*ergon*) üretiyorsa, aynı şekilde erdem de, içerdiği bilgiye bağlı olarak, bir ürün ya da bir etki (*ergon*) yaratır; varılan bu sonucun teknik *ergon*'la aynı doğaya sahip olması gerekmez, çünkü bu sonuç ruhun içinden kopup gelmektedir (kendisini daha iyiye götürme ve mutluluk).

Farklı teknikler, başarısı belli bir bilgi birikimi üzerine oturan sonuç alıcı bir etkinlik paradigması sunmalarına karşın, Sokrates, andığımız benzeşmenin teknik bilgiyle olan ilişkilerini sınırlama gereği duyar. Bu sınırlar esas itibariyle teknik bilgiyle ahlaki bilgi arasındaki zorlu farklılıklardan

42) *Euthydemos* 279 e-280 b; *Cum.* I 340 d-e.

43) *Euthyphron* 13 d-14 a; *Kharmides* 159 a, 161 a, 165 c, d-e, 173 a, 174 d, 175 a; *Euthydemos* 291 d-292 b.

kaynaklanmaktadır. İlk fark, başarı için teknik bilgi gerekli koşulken, ahlaki bilginin gerekli ve yeterli olmasıdır. Bu fark *Hippias Meizon*'da (371 e-376 c) açıklanır; Sokrates belli bir teknik bilgi sahibi olan kişinin iyi ya da kötü bir sonuç alabileceğini savunur. Örneğin bir çömlekçi güzel bir vazo yapabileceği gibi, canı istemezse çok kötü bir vazo da yapabilecektir. Kesin olan bir şey varsa o da, yetkin bir çömlekçinin çömlekçilik hakkında bir şey bilmeyenden üstün olduğudur; bu konuda bilgisiz olan ne yaparsa yapsın elinden iyi bir iş çıkmayacaktır. Teknik yetkinlik, demek ki, başarı için gereklidir, ama yeterli değildir. Teknik paradigmanın moral bilgiye uygulanması bizi bu noktada, moral bilgiye sahip olan isterse erdemli, istemezse erdemsiz davranabilir gibi kabul edilemez bir sonuca götürür; oysa o kişi bilgisize göre bilmek gibi bir üstünlüğe sahip olduğundan erdemsiz bir biçimde davranamaz. Ya da adaletin ne olduğunu bilen haksızlık yapamaz;[44] işte tam bu nedenle, ahlaki bilgi, teknik bilgiden farklı olarak, etkinliğin başarısı için gerekli ve yeterli bir koşul oluşturur.

Kuşkusuz daha önemli olan ikinci fark, teknik bilginin ahlaki bilginin egemenliğinde oluşudur. Hekimin durumu bu egemenliği parlak bir biçimde sergiler. Hekim, hastasını iyileştirmek gibi bir sonuç (*ergon*) üretmek amacıyla tıp sanatının kurallarını uygular ama bu bilgisini uygularken bir hekim olarak şu ya da bu hasta için onu sağlığına geri döndürmese daha mı iyi olur diye düşünmez; böyle bir şeyi aklına bile getirmez. Yani hekim, sahibi olduğu bilgiyle elde

44) *Gorgias* 460 c-461 a; *Dev.* I 335 c-e.

edeceği sonucun hangi hasta ya da durum için iyi ya da kötü olacağını bilemez.[45] İyi ve kötü bilgisi, üreteceği sonucun gerçekten iyi mi ya da kötü mü olduğunu bilmeyen teknik bilginin üstündedir. Teknik bilginin bu boyun eğmişliğinin politik planda önemli yansımaları görülür. Bireysel ve toplu mutluluk bilgisi, maddi refah sağlayabilecek teknik bilgi türünden bir bilgi olmayıp, ahlaki bilgi türünden bir bilgidir. Sokrates *Kharmides*'te (173 a-d) bir site düşler; bu sitenin yöneticileri sitede yaşayan her yurttaşın yetkin olduğu alanı bilmektedirler ve bir şehrin gereksinim duyacağı her şeyi yapabilecek yetenek ve yetkinlikte yurttaşları vardır. Fakat Sokrates düşlediği şeyin aldatıcı olduğunu söyleyerek düşünden vazgeçer, çünkü bir siteyi teknik gereksinimler çerçevesinde yönetmenin sitenin mutluluğunu güvence altına alamayacağını söyler (173 d). Yani Sokrates, sadece yetkinliğin teknik bilgiye hükmettiği teknokratik bir site kavramını öylece bırakıverir. Site mutluluğunun *arkitektonik*; öreksel bir bilgiye; yani her birinin karşılıklı yararlılık koşullarını ve sonuçlarını kapsayan tüm etkinlikler bütünlüğü üzerinde bir bilgiye bağlı olduğuna ikna olmuştur. İşte bu öreksel bilgi, iyi ve kötünün bilgisidir. Kesin olan şey mutluluğun maddi refahla aynı şey olmadığıdır; Sokrates bu nedenle zamanının büyük yatırımlar yapan (surlar, tapınaklar, tersaneler, gemiler vb.) politikacılarını yerden yere vurur,[46] onları mutluluk koşulunu yerine getirmemekle, yurttaşlarını daha iyiye götürmemekle suçlar.

45) *Kharmides* 164 a-c; *Lakhes* 195 c-d; *Gorgias* 511 d-512 a.
46) *Alkhibiades* 134 b; *Gorgias* 517 b-c,518 e-519 b.

Üçüncü ve sonuncu fark, teknik bilgi öğretim yoluyla bir insandan diğerine kolayca aktarılabilirken, erdemin eğitimle aktarılabilmesinin o denli kesinlik göstermemesidir. Sokrates bu noktada fırsatı kaçırmaz, kurnazca bir göz kırpmayla erdemleriyle ünlü Perikles, Themistokles ve Aristeides gibi büyük Atinalı yöneticileri anımsatarak bunların çocuklarına teknik bilgilerini (ata binmek, mızrak atmak vb.) aktarmayı becerebilmelerine karşın erdemlerini aktarmakta yetersiz kaldıklarını[47] dile getirir. Fakat, politikacıların sahip oldukları söylenen erdemlerini çocuklarına ve yurttaşlarına aktarmadaki bu yetersizlikleri belki de gerçekten erdemli olmamalarından kaynaklanmaktadır; zaten Sokrates'in *Savunma*'da politikacıları muhatap alan soruşturması da bu sonucu doğrular. O zaman bu aktarma işinde başarısız olanlara bakıp erdemin eğitimle aktarılamadığı sonucuna varmaya kimsenin hakkı yoktur. Çünkü sonuçta erdem bir bilgiyse, ki Sokrates bunu sık sık anımsatmayı âdet edinmiştir, eğitim konusu olmak durumundadır. Bu durumda, erdemin eğitimle verilebilmesi olasılığına bağlı olarak Sokrates'in aklına hücum eden kuşkular (*Menon* 89 d-96 c), erdemin her zaman bilgi olmayabileceğini açıkça ortaya koymaktadır.

İnsanın bilerek kötülük yapmamasına ilişkin ikinci çelişki,[48] birinciden kaynaklanır. Erdemin bir bilgi olmasına ve erdem bilgisinin kendisiyle uyumlu bir etkinlik gerektirmesine bağlı olarak kötülük yapan kişi bunu cehalet sonu-

47) *Lakhes* 179 a-d, 180 b; *Menon* 93 a-94 e; *Protagoras* 319 e-320 b; *Alkhibiades* 118 c-119 a.

48) *Protagoras* 345 d-e, 358 c-d; *Savunma* 25 d-26 a; *Gorgias* 467 c-468 c, 509 e; *Menon* 77 b-78 b.

cu ve kendisine rağmen yapmış olmalıdır. Sokrates, tavrının çelişkili yanını saklama çabası içinde de değildir (*Protagoras* 352 d-e). Kötülük konusunda en yaygın kanı, nedeni bilinerek kötülük yapılabileceğine ilişkindir; çocuklarını öldürmek için hazırlanan Medea'nın durumu budur.[49] Birkaç yüzyıl sonra Latin ozan Ovidius, Sokrates'in genel kanıya karşı çıkışındaki yanlışlığı Medea'ya seçkin dizelerle açıklar; *video meliora proboque, deteriora sequor* ("görüyor ve onaylıyorum, kötülüğün izini süreceğim").[50] Sokrates nedenini bilerek, hatta bu nedene inanarak kötülük yapılabileceğini kabullenmez. İnsanlar kötülüğü asla kendi kendilerine seçmezler;[51] insanlar her zaman kendilerine iyi ve doğru görünenleri seçerler, ama genellikle de bilgisizlikleri nedeniyle görünüşte iyi gibi görüneni seçip yanılırlar, yani farkına varmadan kötü olanı seçmiş olurlar. İnsanlar her zaman gerçekten iyi şeyler yapmak istediklerine, ama bilgisizlik içinde hareket etmelerine bağlı olarak hiçbir zaman *isteyerek* kötülük yapmayacaklardır; dolayısıyla erdem ve iyi olanın doğası konusunda eğitilmeleri halinde kötülük yapmak asla ellerinden gelmeyecektir. Buna göre Sokrates etiği kesinlikle zihinseldir; çünkü, genel kanının aksine, bilen bir insanın kızgınlık, korku ya da sırf zevk gibi duygusal yoğunluklar altında kötülük yapabileceğini kabullenmez, reddeder. Sokrates, bilgiye bir güç atfetmeyen, dolayısıyla bilgiyi akılcı olmayan etkilerle tersine çevirebilecek, içini boşaltabilecek genel kanıya karşı bayrak açar (*Protagoras* 352 b). Sokra-

49) Euripides, *Medea*, 1078-1079.
50) *Başkalaşımlar*, VII 20-21.
51) *Gorgias* 468 a-c; *Menon* 77 c-78 b.

tes'in bilgiyi dingin bir şey olarak görmediği, tersine insan etkinliklerine egemen, bu etkinlikleri belirleyici bir güç olarak değerlendirdiği son derece açıktır. Bu nedenle, çoğu insanın bilgiyi köle gibi egemenlikleri altına alabileceklerini, duygularının emrine verebileceklerini sanmalarının saçma olduğunu ileri sürer (*Protagoras* 352 c). Aristoteles[52] söylemiyle bu durum, Sokrates'in *akrasia* (insanın kendine hâkim olamaması) olasılığını yadsımasıdır. Bilgi sahibi insan zorunlu olarak kendisinin efendisi olmak durumundadır; insanların *akrasia* dedikleri, yani korkuya kapılma, endişe, kızgınlık ya da arzu aslında cehaletten başka bir şey değildir (*Protagoras* 358 c, 359 d). Dolayısıyla Sokrates'in cehaleti bir kötülük, hatta en büyük kötülük olarak görmesinde şaşılacak bir yan yoktur (*Gorgias* 458 a-b, 477 b, *Euthydemos* 281 e).

Erdemli bir tutum için bilgiyi yeterli ve gerekli bir koşul olarak gören Sokrates, sadece *akrasia*'yı değil, *enkrateia*'yı (insanın kendisini tutmasını) da reddeder, çünkü bu tavır da erdem ve bilgiden farklı bir şeydir. *Enkrateia*'yı özel bir yere; erdemin temeline oturtan[53] Ksenophon'un Sokrates'ine karşılık, Platon'un Sokrates'i bu kavrama hiçbir rol atfetmez, gençlik diyaloglarında bu kavramın yokluğu da bunu kanıtlar. Bu yokluk kolayca açıklanabilir; mademki bilgi erdemli olmak için yeterlidir, o zaman *enkrateia* gibi bir şeye gerek yoktur. *Akrasia*'nın yadsınması, *enkrateia*'nın gereksizliğine yol açar; bilginin olduğu yerde mademki *akrasia* barı-

52) *Nikomakhos'a Etik* VII 2, 1145 b, 25-26; *Büyük Ahlak* II 6, 1200 b 25-29.

53) *Apomnemoneumata* I 5, 4.

namaz, o zaman *enkrateia*'ya da gerek kalmaz. Bedensel zevklere hâkim olma bağlamında *enkrateia*'ya itibarının yeniden kazandırılmasıyla, *akrasia* olasılığının yeniden gündeme gelmesinin kesişmesi bir rastlantı değildir. Platon'un *Devlet*'te üç parçalı bir ruh kavramı geliştirmesi, *akrasia* olasılığını kabullenmesi anlamına gelir; çünkü ruhun derinliklerinde yer alan arzularına yenilmiş bir insanı iyilik bilgisine ters işler yapmaktan hiçbir şeyin alıkoyamayacağını söyler. Dolayısıyla, erdemli davranmak için bilgi yeterli olamıyorsa, *enkrateia* bir varlık nedenine kavuşur (*Dev.* IV 430 e-431 b). Gençlik diyaloglarında bilginin yeterli olması gerekçesiyle *enkrateia*'yı tanımayan Platon, böylelikle bu kavramla bir uzlaşma içine girerek, Ksenophon'un *Apomnemoneumata*'da bu kavrama verdiği önem derecesinde olmasa da, ona yakın bir önem atfeder.

Kısaca bir göz atmakla yetineceğimiz üçüncü çelişki, erdemlerin birliğine ilişkindir. Sokrates'in pek çok çağdaşı, bazı erdemlere sahip olunabilirken bazılarına da sahip olunamayabileceğini savunurlar; yani bir insanın hem dindar hem de alçak biri olabileceğini kabul ederler. Oysa Sokrates, bir erdemin diğerlerinden bağımsız olarak sahiplenilmesinin olanaksızlığını savunur. Ona göre dindar (ya da adil, cesur vs) bir insan zorunlu olarak diğer erdemlere de sahiptir.[54] Erdemlerin birliği hepsinin de aynı bilgiden; iyi ve kötü bilgisinden temelleniyor olmasından kaynaklanır (*Lakhes* 197 e-199 e). Erdemin bir bilgi olması; iyi ve kötü bilgisinin etik alana gerekli her türlü bilgiyi taşıyor olması sonucu, bu bil-

54) *Protagoras* 328 e-334 c; *Gorgias* 507 a-c.

gi farklı erdemlerin içerdiği tüm bilgilere kaynak olmak durumundadır. Her erdem mademki insanı daha iyiye götürmektedir, insanın iyiliğine olan şeylere kayıtsız değildir; dolayısıyla hepsi de iyi bilgisini kapsamak zorundadır. İnsanın yapacağı iyiliğin bölünüp parçalanabileceği; her erdeme göre farklı tavır alabileceği –Sokrates böyle bir şeyi kabullenmez– savunulmadıkça, iyi ve kötü bilgisi tek başına kaçınılmaz olarak erdemin açıklayıcısı olacaktır. Erdemler birliğinin erdemleri kendi aralarında *özdeş* görmesi; her erdemin farklı bir tanımlama gerektirmesine ve kendi farklılığını sürdürüyor olmasına karşın birbirlerinden farklı olmadıkları sonucuna varması, bilgi konusu üzerine uzun tartışmalara yol açmıştır.

VII. – Baştan çıkarıcı Sokrates ve "hakiki âşık"

Buraya kadar Sokrates'in etik anlayışının ana hatlarını inceledik. Ancak, Sokrates'i bir etik anlayıştan ibaret sanmak hata olur. Platon'un metin olarak değil ama diyaloglarda bir Sokrates kişiliği çizdiği; bu kişiliğin ete kemiğe büründüremediği bir doktrini etkisiz bir öğrenci grubu karşısında silik bir hoca olarak değil de, karşısındakileri afallatan,[55] muhataplarını sürekli açmazlara sokan, yarattığı sihirli havayla en azından önemli bir bölümünü avcunun içine alan, karşıt sorularla kafaları karıştıran bir usta olarak gös-

55) Sokrates'in "afallatıcı" (*atopos*) yanıyla ilgili olarak bkz. *Alkhibiades*, 106 a; *Şölen* 215 a, 221 c-d; *Phaidros* 229 c; *Theaitetos* 149 a.

terdiği gözden uzak tutulmamalıdır. Bu bölümün sonu bağlamında Sokrates'in, özellikle çevresini saran gençlerin hangi özellikleriyle hayranlıklarını kazandığını ortaya koymak istiyoruz. Alkhibiades'in *Şölen*'de ustasını göklere çıkartarak her şeyiyle Eros'a benzettiği o muhteşem övgü de bu hayranlığın sonunda ortaya çıkmıştır (214 a-222 a).

Sokrates, adları haksız yere bilgeye çıkmış ünlü ya da etkili kişilerin bilgisizliklerini gün yüzüne çıkartmasından Atinalı gençlerin aldıkları keyfi *Savunma*'da dile getirir. Çeşitli diyaloglarda da vurgulanan[56] Sokrates'in gençler arasındaki bu başarısı ve ünü, salt *elenchos* aracılığıyla yalancı bilgeleri açığa çıkartmasına değil, gençlerin de bu yolla onu taklit etme isteklerine bağlıdır. Çünkü, ne kadar ilginç ve çelişkili görünürse görünsün, Sokrates'in gençleri bu denli etkileme ve baştan çıkarma gücü önemli ölçüde onların da iddialarını çürütmüş olmasından kaynaklanır. Bu görünür çelişkiyi, ana hatlarıyla dostluğu konu alan *Lysis*'e dönerek açıklayabiliriz. Tüm dostluklar (ve aşklar) birbirlerine yaklaşan insanlar arasında bir tür yakınlık (*oikeion*) gerektirir. Dostluğa temel oluşturan bu yakınlık çok farklı çıkarlardan kaynaklanabilir ama Sokrates bunları (222 a) ruh, ruhun alışkanlıkları, fiziki uğraşlar ve fizik görünüş olarak dört ana gruba indirger. Farklı dostlukları aynı sütunun üzerine dikmekten kaçınmak için Sokrates yakınlık biçimlerinden birisinin; ruh ve onun iyiliğe yönelmesinin diğerleri arasından öne çıktığını savunur. Birisini ruhu yüzünden seviyor olmak, o kişiyi iyiliğe yönelişi, ruhunun iyilik soluyuşu nedeniyle

56) *Lakhes* 180 e-181 a; *Kharmides* 156 a.

sevmektir. Sokrates'in Alkhibiades'e verdiği sözün derin anlamı da budur: "Senin ruhunu seven, o ruh daha iyiye yöneldiği sürece senden kopamaz," der (*Alkhibiades* 131 d), oysa bedeni için yanıp tutuşan bir anlık âşıklar, yaşın verdiği güzellik sönünce ortadan kayboluverirler. Bedensel güzellik, zenginlik, zafer ya da zevk yerine iyiliğe yönelme, bize gerçekten yakın, hısım olanın peşinden koşma, bize ait olanı hissetme, yoksun kaldığımızda acı çektiğimiz, tekrar kavuştuğumuzda tamamlanmışlık duygusunu tattığımız şeyin peşinden koşmaktır. İyiliğe yönelme bir eksiklik duygusuna kapalıdır, ama iyilikle olan ilişkide bir boşluğu dile getirir. Sokrates karşı konulmaz bir baştan çıkarıcısıysa, bunu *elenchos* aracılığıyla gençleri, iyilik karşısında bir boşluk olarak değerlendirilebilecek kendi bilinçsizliklerinin farkına vardırmaya ve onların iyiliğe yönelmelerini kışkırtmasına borçludur, çünkü iyilik ve bilgi birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Başka bir deyişle Sokrates, bir gencin bilgisizliğini açığa çıkartarak, gencin hem öğrenme merakını, hem de iyiliğe yönelimini tahrik eder; ancak, Sokrates gencin gözü önünde onun eksikliğini duyduğu bilgi ve iyiliği ete kemiğe büründürdüğünde, genç gözlerini ondan alamaz, Sokrates'e âşık olur. Oysa Sokrates, bilgisizlik ilanına sadık bir kişi olarak böyle bir arzunun nesnesi olmamak durumundadır, aksi halde yönelim ve arzuların yönünü saptırmaktan suçlu olacaktır. Bu nedenle Sokrates çok hassas bir rol oynamak zorundadır; bir yandan erdem ve bilgiye giden gelişmenin kaçınılmaz koşulu olan öğrenme arzusunu tahrik etmelidir, bir yandan da bu arzunun yön değiştirerek kendisine yönelmesini engellemelidir (*Phaidros* 249 a).

Alkhibiades, bir bölümde, kendisinin ısrarcı ve yinelenen girişimlerini Sokrates'in kararlı bir biçimde nasıl püskürttüğünü anlatır: "Bu şekilde davrandığı bir tek ben değilim üstelik. Glaucon'un oğlu Kharmides'e, Diokles'in oğlu Euthydemos'a ve daha birçoğuna karşı hep böyle; sanki bir âşık (*erastes*) havası içinde davrandı ama bir âşıktan (*erastou*) çok, sanki asıl sevilen, âşık olunan o (*paidika*) gibiydi," der.[57] Yani Sokrates, genç bir delikanlıyla olgun bir adamın homoseksüel ilişki içindeki rollerini tam anlamıyla tersine çevirir; alışılmış olan arzu nesnesi genç sevgiliye (*paidika*) olgun âşığın (*erastes*) kur yapmasıdır, ama Sokrates âşık rolünü ayak oyunuyla çalımlayıp sevilen, arzulanan haline geldiği için peşine düşen genç âşıklarını reddedebilir; arzularını doğru yöne yönlendirebilir hale gelir. Bu bölüm, Sokrates'e kapılan onca genç arasında üç ismi öne çıkartması bakımından aydınlatıcı bir bölümdür. Elimizde üçüyle de yapılan görüşmeler var, aralarındaki benzerliği *Şölen*'deki Alkhibiades'in sözlerinden anlıyoruz. Kharmides,[58] Euthydemos[59] ve Alkhibiades,[60] üçü de genç ve güzel delikanlılardır, üçü de politikaya atılmak isterler, ama kendilerini tanımıyorlardır; Sokrates her biriyle yaptığı ilk görüşmelerde üçünün de iddialarını çürüterek bilgisiz olduklarını, politik sorumluluk üstlenmeye henüz hazır olmadıklarını gösterir. Bu görüşmeler sonunda her üçü de bilgisizliğini kabul ederek, iyiliğin emrinde insanlar olmak istiyorlarsa, Sokrates'le sürekli görüşmenin yarar-

57) *Şölen* 222 b (Brisson çevirisi).
58) Aynı adlı diyaloga bkz.
59) Ksenophon, *Apomnemoneumata* IV 2.
60) Bkz. *Premier Alkhibiades.*

larına olacağını anlarlar. Sokrates'in bu gençlerin iddialarını çürüterek onlar üzerinde bir derin bir etki yaratmak gibi bir derdi olmamasına karşın, her üçü de Sokrates'i bir daha terk etmemeye yemin edecek kadar Sokrates'ten "etkilenirler".[61] Yani Sokrates, elindeki *elenchos* aracıyla gençlerin öğrenme ve iyiye yönelme meraklarını uyardığı ölçüde, gençlerin sevgilisi haline gelir.

Bu da bize, aradan geçen yirmi dört yüzyıla karşın gençlerin neden hâlâ Sokrates'e karşı, özünde herhalde farklı olmayan, ama her seferinde yenilenen böyle bir yakınlık duyduklarını açıklar. Platoncu diyalogların büyüsüyle ortaya çıkan bu etki afallatıcıdır, ama Sokrates türü sorgulamanın yararı sadece hemen karşısındaki muhatabı üzerinde görünmez, önemli sorular üzerine kafa yoran, böyle bir sınavdan geçmeyen bir yaşamı yaşam saymayan, kuşkusuz sayıca az okuyucuya da yansır.

61) *Kharmides* 176 b, *Alkhibiades* 135 d ve *Apomnemoneumata* IV 2, 40.

V. Bölüm

KSENOPHON'UN SOKRATES'İ

Ksenophon'un Sokrates üzerine yazdıklarının (*Apomnemoneumata, Şölen, Oikonomikos, Savunma*) birincil önemi bize "alternatif" bir Sokrates portresi bırakmış olmasıdır; sokratik çevrelerden çıkan, Platon tarafından çizilen portreye karşı kullanabileceğimiz, bütünlüğü olan tek portre budur. Ayrıca, Ksenophon'un Sokrates metinlerine günümüzde yeni bir itibar kazandırma çabalarına ters düşen hiçbir şey bulunmamaktadır. XX. yüzyılın önemli bir bölümünde bu metinleri gözden düşürmeyi amaçlayan belli başlı eleştiriler göz önüne alındığında, bu eleştirilerin daha çok sokratik sorunun çözümünde Ksenophon tanıklığına itibar etmemeye yönelik oldukları görülür. Ancak, bu sorunun çözümlenemez (yanlış) bir sorun olması nedeniyle dikkate alınmaması, Ksenophon metinlerine yönelik eleştirileri önemli ölçüde geçersiz hale getirir.

Bununla birlikte, Sokrates sorununun unutulmasına karşın yine de varlığını sürdürme gücüne sahip, üstelik hiç de

küçümsenmeyecek bir eleştirinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Schleiermacher'in etkili çalışmasına kadar tırmanan (1818) bu eleştiri, Ksenophon'un bir filozof olmaması nedeniyle, tümüyle felsefi konular üzerine yazılmış metinlerinin Sokrates'in felsefi zenginliğini vermekte yetersiz kalacaklarıyla; Sokrates'i *Apomnemoneumata*'da anlatılan can sıkıcı bir vaiz düzeyine indirgeyecekleriyle ilgilidir. XIX. yüzyılın başından beri Ksenophon karşıtlarınca dile getirilen bu eleştiri, yakın dönem yorumcular tarafından da sürdürülmekte.[1] Felsefi planda geçerli tek Sokrates portresinin Platon Sokrates'i (bundan böyle Sokrates/P) olduğunu ileri süren görüş bu eleştiriden kaynaklanır. Şimdi, buna bakarak, elimizde açık bir kanıt olmamasına karşın[2] Ksenophon'un Sokrates'ini (bundan böyle Sokrates/KS) tümüyle kaldırıp bir tarafa mı atmalı? Her şeye karşın, Sokrates/KS'nin filozof kimliğine karşı eleştirileri izleyen argümanlarla yanıtlamak mümkündür: a) Söz konusu eleştiri XIX. yüzyılın başından önce asla akla gelmediğine göre, üzerinde biraz düşünmek gerekir. Acaba Ksenophon hangi filozof tanımına göre filozof addedilmemektedir? Bu eleştirinin felsefeyi eleştirel ve spekülatif bir etkinlik olarak değerlendiren bir görüşten kaynaklandığı anlaşılıyor; Ksenophon'un Sokrates metinleri de yeterince eleştirel ve spekülatif bulunmadığından, eşyanın doğası gereği, Ksenophon da bir filozof olarak değerlendirilmiyor, görüşleri de felsefe açısından yetersiz bulunuyor. Ancak, filozof

1) Brickhouse et Smith, 2000, s. 38, 42-43.

2) J. Burnet, *Greek philosophy: Thales to Plato*, Londra, 1914, s. 150: "Ksenophon'un Sokrates'ini desteklemek, desteklenmeyi hak etse bile, gerçekten olanaksızdır."

olmak, eskilerin anladığı biçimde,[3] bir *yaşam biçimi* olarak değerlendirilecek olursa; üstelik konuşmalarından (*Apom.* I 2, 18; I 3 1; 5, 6) anladığımız kadarıyla yaşamını başkalarını iyiliğe yönlendirmeye adadığına (*Apom.* I 4, 1; I 4, 19; I 5, 1; I 6, 14; I 7, 1; II 1, 1; IV 3, 1-2; IV 3, 18; IV 4, 25; IV 5, 1; IV 8, 7; IV 8, 10-11) göre hangi hakla Sokrates/KS'nin filozof olmadığı iddia edilebilir? b) Çağdışı bir felsefe kavramı bağlamında iddia edildiği gibi Sokrates/KS gerçekten bir filozof değilse, Antikçağ filozofları ve başkalarının yanında Diogenes Laertios (VII 2) ve Sextus Empiricus'un (*Adv. Math.* IX 92-101) tanıklıklarına dayanarak özellikle Stoacılar üzerindeki etkisi nasıl açıklanabilir? c) Çağdaş ve modern filozofların büyük ölçüde Schleiermacher ve artçılarının peşine takılmaları çok üzücüdür. Fakat, örneğin filozofluğuna kimsenin karşı çıkmayacağı Nietzsche, *Apomnemoneumata*'ya duyduğu hayranlığı gizlemediği gibi, bu eseri "Yunan yazınının en ilgi çekici kitabı" olarak değerlendirir;[4] "(...) Ksenophon'un *Apomnemoneumata*'sı, modeli kadar zeki ve ona tam tamına sadık bir görüntü çizer. Filozoflar temelde Sokrates'in kendilerine verecek bir şeyi bulunmadığı inancı içinde bu kitabı okunamayacak denli sıkıcı buluyorlar. Ama başkaları bu eserin sizi yüceltip, mutlu edeceğini hissedebiliyor,"[5] diyor.

Sokrates/KS elbette Platoncu adaşı kadar şaşırtıcı, cin gibi kurnaz ve uyanık değil ama kendisine hâkim olma bağ-

3) P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, 1995.

4) Fragment posthume 41 (2), 1879, *Œuvres philosophiques complètes* içinde, III 2, Paris, 1968, s. 397.

5) Fragment posthume 18 (47), 1876, *Œuvres philosophiques complètes* içinde, III 1, Paris, 1968, s. 353.

lamında, otantik bir filozof olma anlamında ondan hiç de aşağı değil. Bu belki bize yabancı gelen bir felsefe anlayışı ama yine de bir felsefe anlayışı.

Geliştirdikleri felsefi görüşler çerçevesinde Sokrates/KS'nin Sokrates/P'ye indirgenemez olduğu da çok açık. İki görüşü bağdaştırmaya çalışanlar da bunu yapay bölümler üzerine[6] oturtarak derinlerdeki uyuşmazlıkları görmezden geliyor, iki görüş arasındaki sayısız farklılıkları hesaba katmayı ihmal ediyorlar. Sokrates/KS'nin kendine özgülüğünden hâlâ kuşku duyanlar varsa, işte iki Sokrates arasındaki temel farklılıkların bir listesi:[7]

1) Sokrates/KS ahlakla ilgili bir konuda asla bilgisizlik ilanında bulunmaz, tersine, erdemleri tanımlama eğilimi gösterir (*Apom.* I 1,16; III 9; IV 6). Sokrates/P önemli konularda her zaman bilgisiz olduğunu ileri sürerek erdemleri tanımlamak için boşuna uğraşır. Böylelikle de soruşturması asla bitmez, her zaman kaldığı yerden devam eder, oysa Sokrates/KS ortaya attığı soruya asla bir çözüm aradığı izlenimi yaratmaz.

2) Sokrates/KS bir eğitim uzmanı olduğunu ve çevresini eğittiğini açıkça kabullenir (*Apom.* I 6, 13-14; IV 2, 40; IV 3, 1; IV 7, 1 ve *Sav.* 20). Oysa Sokrates/P kimsenin ustası olmadığını ileri sürer (*Sav.* 19 d ve 33 a), genellikle de muhatabının öğrencisi olduğunu iddia eder (bkz. s. 46).

3) Sokrates/KS politika yapmadığını ama gençleri politika için yetiştirdiğini açıkça kabullenirken (*Apom.* I 2, 17-18;

6) J. Luccioni, *Xenophones et le socratisme*, Paris, 1953, s. 48-56.

7) Bu farklılıkların her birini derinlemesine incelemek gerekir, biz burada sadece anmakla yetiniyoruz.

I 6, 15; IV 3, 1), Sokrates/P böyle bir birikime asla sahip olmadığını, ancak, vatandaşlarını daha iyiye yöneltmek bağlamında politika yapan tek kişi olduğunu ileri sürer (*Gorgias* 521 d).

4) Sokrates/KS için politika da başka teknikler gibi bir tekniktir (diğerleri yanında *Apom.* III 6-7); teknik, bir yetkinlik olarak işi bilen bir ustadan öğrenilebilecek bir şeydir (*Apom.* IV 2, 2-7). Sokrates/P için de politika öreksel eğilim içeren ahlaki bir bilgidir; bu haliyle de teknik bilgilerin üstünde yer alan iyi ve kötü bilgisi olarak sitenin yararına olan şeylerin peşinden koşmak durumundadır (*Kharmides* 174 b-c).

5) Sokrates/KS genel ekonomi ve maddi refaha büyük önem verirken (*Apom.* II 7; III 2; III 4, 6-12), Sokrates/P bu konuya tümüyle kayıtsız kalır. Sokrates/P, iyi bir yurttaşın yapması gereken tek şeyin yurttaşlarını iyiliğe yani erdeme yöneltmek olduğunu düşünür (*monon ergon agathou politou, Gorgias* 517 b-c). Oysa Sokrates/KS için iyi bir yurttaşın görevi sitenin maddi zenginliğini artırmaktır (*ergon agathou politou, Apom.* IV 6, 14; III 6; III 7, 2).

6) Sokrates/P başta Perikles ve Themistokles olmak üzere döneminin önde gelen Atinalı devlet adamları tarafından topa tutulurken (*Gorgias* 503 c-d, 517 b-c), Sokrates/KS, tersine, onlardan saygı görür (*Apom.* II 6, 13; *Şölen* VIII 39).

7) Zafere ve üne karşı çok duyarlı olan Sokrates/KS, bu tür onur peşinde koşanları yüreklendiririrken (*Apom.* I 7,1; III 3, 13-14; III 7,1), Sokrates/P bu tür şeylere karşı çok yabancıdır (*Gorgias* 526 d, *Dev.* I 347 b, *Phaidon* 82 c).

8) Sokrates/KS, Sokrates/P'nin belirleyici özellikleri arasında yer alan türde bir ironiye başvurmaz. Sokrates/P'nin

bu ironisi bilgisizlik ilanına sıkı sıkıya bağlı olduğundan, bilgisiz olduğunu asla dile getirmeyen Sokrates/KS'nin böyle bir ironiye başvurmaması da çok doğaldır.

9) Sokrates/KS'nin kendini bilmesi, öz *dunamis*'ini, yani fiziksel kapasitesinin sınırlarını bilmesiyle ilgilidir (*Apom.* I 7, 4; III 7; IV 2, 25-29), yoksa canı, ruhuyla ilgili bir "kendi" bilgisi, bedensel ve dışsal zenginlikler yerine ruhun gereksinimlerine dönük bir anlayış değildir (*Alkhibiades* 129, b-133 d).

10) Sokrates/KS erdemin talimlerle kazanılacağına inanır (*Apom.* I 2, 19-23; II 1, 20; II 1, 28; II 6, 39; III 5, 14; III 9, 1-3), bu talimlerin kesilmesiyle de erdem hemen kaybedilir (*Apom.* I 2, 19-24; III 5, 13), oysa erdemin bir bilgi olduğunu söyleyen Sokrates/P'ye göre bir kere kazanılan erdem kaybedilmeyecektir.

11) Erdemin kazanılıp elde tutulmasını fiziksel güç ve idmanlara bağlayan Sokrates/KS'ye göre insanın bedenine özen göstermesi çok önemlidir (*Apom.* I 2, 4; III 1,2), ve bu Sokrates, Sokrates/P'ye oranla cana fazla özen göstermez.

12) Sokrates/KS, erdemli insanın dostlarına iyilik, düşmanlarına kötülük yapacağı geleneğine uyumlu davranır (*Apom.* II 1, 28; II 2, 2; II 3, 14;II 6, 35; IV 2, 15-17). Oysa Sokrates/P, bize kötülük yapmış olsa bile başkalarına kötülük yapmamayı destekler.

13) Sokrates/KS neredeyse hiçbir zaman *elenchos*'tan söz etmez; muhataplarını başka bir konuşma biçimiyle iyiye yönlendirmeyi seçerken, Sokrates/P, gençlik diyaloglarının hepsinde muhataplarının pek çoğunu bu yöntemle sorgular.[8]

8) *Apom.* I 4, I 1 ve Dorion yorumu, 2000, s. CXXVI-CXLV.

14) Sokrates/P baştan çıkarıcı (bkz. s. 85), muhataplarını şaşırtan ve dağıtan doğasıyla ünlüyken, Sokrates/KS nadiren anlaşılmaz davranır, Euthydemos'la olan ilk görüşmesi dikkate alınmazsa, muhataplarını asla zor duruma düşürmez.

15) Sokrates/P Delphoi tanrısı tarafından filozofça yaşamak gibi bir misyonla görevlendirildiğine inanmışken, Sokrates/KS bu türden hiçbir misyon üstlenmez, felsefi çabalar içinde kendisini ya da başkalarını sınavdan geçirme, dindarlık ve bir kutsalın hizmetinde olma gibi bir şeyin yer alacağına inanmaz. Onun dindarlık anlayışı kabaca geleneksel anlayıştır (*Apom.* I 3, 1; IV 3, 16; 6, 2-4).

16) Sokrates/KS, kendisine ve dostlarına yararlı olan, neleri yapmaları, neleri yapmamaları gerektiğini söyleyen kutsal bir işaretin (*daimonion semeion*) tavsiyelerinden yararlanır (*Apom.* I 1, 2-5; I 4, 15; IV 3, 12; IV 8, 1; *Sav.* 12-13). Oysa Platon'da kutsal işaret Sokrates'in dostları için asla devreye girmez, Sokrates'e de neyi yapıp, neyi yapmayacağını asla söylemez, sadece yapmak üzere olduğu şeylerde onu uyarır (*Sav.* 31 d, 40 a; *Euthydemos* 272 e; *Phaidros* 242 b-c). Sokrates/KS bu kutsal işarette diğerleri gibi bir kutsallık bulurken (*Apom.* I 1, 2-5; I 4, 15; IV 3, 12; Sav. 12-13), Sokrates/P için bu işareti diğer kutsallıklarla aynı kefeye koymaz (*Sav.* 40 a; *Phaidros* 242 c).

17) Sokrates/KS tanrıların insanlara kötülük yapabileceklerini kabullenirken (*Apom.* I 4, 16), Sokrates/P tanrıların kötülüğün kaynağı olamayacaklarını savunur (*Dev.* II 379 b).

Ksenophon *Apom.* I 2'nin başında iki Sokrates arasındaki farkları üç ana grupta toplarken, gençleri çürüttüğüne ilişkin suçlamaya karşı onu savunma hazırlığı içindedir:

"Bazılarının Sokrates'in gençleri çürüttüğüne inanmaları beni de çok şaşırttı; şimdiye kadar söylenenler dışında, her şeyden önce Sokrates midesel ve bedensel zevklere karşı herkesten daha dazla kendisine hâkim olabilen bir insandır (*panton anthropon enkratestatos*); sonra, soğuğa, sıcağa ve yorgunluğa karşı en dayanıklımız (*karterikotatos*) odur; dahası pek az şeye sahip olması, ona azla yetinebilmesi alışkanlığını kazandırmıştır ama yine de hiçbir şeyden mahrum değildir (*arkounta*)." Bu bölümde yer alan üç ana farklılık; *enkrateia* (bedensel zevkler açısından kendine hâkim olma), *karteria* (fizik acılara dayanıklılık) ve *autarkeia*'dır (özyeterlilik). *Apomnemoneumata*[9] boyunca Sokrates'e atfedilen bu üç özelliğin sık sık tekrarlanmasının anlaşılabilir nedeni, Ksenophon metinlerinde yer alan Sokrates etiğinin temel taşlarını oluşturuyor olmalarıdır. Bunun böyle olduğuna ikna olabilmemiz için *enkrateia*'nın Sokrates tarafından "erdemin temeli" olarak değerlendirildiğini hatırlamamız yeterli olacaktır (I 5, 4), yani kendine hâkim olma erdem kazandırıcı talimlerin başıdır (I 5, 5). Ruh bir kez kendi kendisiyle dolu hale gelip, tatmin edilmeleri gereken zevklerin üzerine çıktığında (I 2, 23), insanın erdemli olması için tüm koşullar hazır demektir. Erdem sahibi olmak çaba ve çalışmaya bağlı olduğundan, zevklerinin kölesi olmuş bir insan böyle bir *çileci* tutumdan hiçbir zevk almaz; bu da erdem sahibi olabilmek için *enkrateia*'nın neden vazgeçilmez bir ön koşul olduğunu açıklar.

9) Bkz. I 2, 14; I 2 60; I 3, 5-14; I 5,1; I 5, 6; I 6, 6-10; II 1; III 14; IV 5, 9; IV 7, 1; IV 8, 11, *Sav.* 16; *Şöl.* IV 43.

Enkrateia Sokrates/KS etiğinde farklı bir konuma sahiptir. Daha önce gördüğümüz gibi, *Devlet* diyaloglarında Sokrates/P *enkrateia*'dan söz etmez (bkz. s. 83). Sokrates/KS etiğinde *enkrateia* erdemin temeli ve her türlü yararın kaynağı olarak görülür, dolayısıyla bu haslete çok büyük bir önem atfedilir. Ksenophon'un ne tür olursa olsun her türlü yarara ne kadar büyük önem verdiğini anlamak için, Sokrates'i siteye zarar vermekle suçlayanlara karşı çevresindeki gençlere ne kadar yararlı olduğunu anlatarak onu savunduğunu anımsamamız yeterli olacaktır. Ksenophon, amacını *Apomnemoneumata*'da yer alan, "Bir yandan olduğu gibi davranarak, öte yandan konuşmalarıyla dostlarına nasıl yararlı olduğunu, anımsayabildiğim kadarını aktararak anlatmaya çalışacağım," sözleriyle açıklar.[10] *Enkrateia*'dan kaynaklanıp her biçime girebilen yararı daha iyi kavrayabilmek için olası yararların bir listesine göz atalım:

1) *Enkrateia* iktidar sahipleri ve sorumlu makamlarda olan herkese gereklidir (*Apom.* I 5, 1; II 1, 1-7). İster bir şarap deposundan sorumlu bir köle olsun, isterse siteye göz kulak olan bir devlet adamı olsun, iktidar uygulayıcısı herkes kendisine kesinlikle hâkim olmak durumundadır. Sokrates, insanın kendisine hâkim olmasının başkalarını yönetebilmesinin ön koşulu olduğuna inanmıştır; başkalarına emretmeye yazgılı kişi, her şeyden önce zevklerin çağrısına dur diyebilmelidir, aksi halde zevk çağrısı yargılarını etkileyebilir, yönetimindeki kişilerin zararına olmadık kararlar almasına yol açabilir.

10) I 3, 1. Sokrates'in yararlılığı gerçek bir nakarattır; *Apom.* I 1, 4; I 2, 2; I 2, 60-61; I 7, 5; II 4, 1; II 5, 1; II 6, 1; II 7, 1; III 1, 1; III 6, 1; III 8, 1; III 10, 1; IV 1, 1; IV 4, 1; IV 7, 1; *Sav.* 26 ve 34.

2) *Enkrateia* özgür olmanın koşuludur. Erdemin vazgeçilemez bir koşulu olması nedeniyle, politik ve ekonomik olarak köleleştirilmiş insanlar bile *enkrateia* yoluyla yine de erdemli kalabilirler; en kötü kölelik, insanın tutkularının kölesi haline gelerek erdem ve iyilikten uzaklaşmasıdır (*Apom.* I 5, 5; IV 5, 2-6; *Oikon.* I 17-23; *Sav.* 16).

3) *Enkrateia* adaletin koşuludur. Böyle bir hasletten yoksun kişi, tutkularını, açgözlülüğünü tatmin etmek için sürekli para ihtiyacı içinde, her türlü yola başvurur. Sokrates *Savunma*'da (16) adalet ve gereksinimlerde ılımlılık arasında bir bağ kurar. Bu bağ tersinden okunduğunda, tiran *enkrateia* gibi bir haslete sahip olmadığından adaletsizdir; o yüzden başkalarının mallarına el koyar (*Apom.* IV 2, 38). Ksenophon, Sokrates *enkratiea*'sını, gençliği çürütme suçlamasına karşı savunma aracı olarak kullanır (*Apom.* I 2, 1-8). Sokrates bir *enkrateia* simgesi olarak gençlere nasıl haksızlık yapabilir diye sorar; çünkü bu haslet tüm erdemlerin, dolayısıyla adaletin de kaynağı değil midir?

4) *Enkrateia* dostluğun *sine qua non* koşuludur (*Apom.* II 6, 1). Böyle bir hasletten yoksun kişi, hem kendisine hem de başkalarına yararlı olacak bir gerçek bir dostluğu kimseyle kuramaz, çünkü sonuçta bu dostluğu da başka şeyler gibi zevk ve gereksinimlerin karşılanmasında herhangi bir araç olarak değerlendirir. *Enkrateia* ve dostluk arasındaki ilişki, Sokrates ve Aristippes arasında geçen *philia* konusuna hasredilmiş uzun görüşmelerde de sıkı bir biçimde işlenir (*Apom.* II 1, 1-20; II 1, 10). İşin ilginç yanı Aristippes'in erdemsizlik örneği bir kadın olmasıdır; ders çıkartılması gereken Herakles anlatısında ikisinin yolları kesişir (II 1,

21-34), *enkrateia* yoksunu olmalarından ötürü her ikisi de toplumlarından dışlanırlar.[11] Gerçek bir dostluk ancak erdemli insanlar, yani kendilerine hâkim olabilen kişiler arasında mümkündür. *Enkrateia* aynı zamanda ihtiyaç sahibi bir dostun gereksinimin karşılanmasıyla dostluğun temel görevinin yerine getirilmesine de aracı olur. *Enkrateia* sahibi bir insan azla yetinmesini bileceğinden, elindekini zorluk içindeki dostuyla paylaşmakta kararsızlık göstermez. Oysa kendisine hâkim olmayı bilmeyen kişi zorluk içindeki dostunu anlamaktan da uzak olacak, kendisi zor durumda kaldığında da bir şeyler bekleyebileceği gerçek bir dostu olmayacaktır (*Oikon*. II 8; *Apom*. II 1, 31).

5) *Enkrateia* aynı zamanda maddi refah ve zenginliğin de koşuludur. İnsan kendine hâkim olmayı beceremezse, bedensel zevkleri uğruna kaçınılmaz olarak tüm parasını harcar (*Apom*. I 2, 22; I 3, 11; *Oikon*. II 7); üstelik zevk peşinde koştuğu için, para kazandırıcı işlerle uğraşan bir *akrates* de olamaz, dolayısıyla kendisini durmadan rahatsız eden zevklerini tatmin etmek için elinde hiçbir zaman yeterli olanağı da olmaz. Sokrates'in ekonomiyle ilgilenmeyişine ilişkin yaygın kanı kuşkusuz Platon *Savunma*'sından kaynaklanmaktadır; Sokrates bu metinde yoksul olduğunu (23 b-c, 31 c, 36 d), evini ve işlerini ihmal ettiğini (31 b, 36 b) açıkça dile getirir. Sokrates/KS, bu iki noktada Platoncu sahte ikizinden açık bir biçimde farklıdır; hem yoksul değildir, hem de eviyle ilgili olarak ne olursa olsun herhangi bir şeyi ihmal ettiğini asla dile getirmez (*oikonomia*). Ksenophon,

11) *Apom*. II 1, 13 (Aristippes) ve II 1, 31 (Kötülük).

birkaç yerde ele aldığı zenginlik ve yoksulluk konusunda, Sokrates'i, gereksinimlerinden fazlasına sahip olması nedeniyle, yoksul olarak betimlemez. Sokrates *Oikonomikos*'ta (XI 3) kendisini yoksul bulanlara karşı ateşli bir biçimde savunur; bu yakıştırmayı kendisine karşı yapılmış en duyarsız yakıştırma olarak değerlendirir. Zenginlik mademki, gerekenden çoğuna sahip olmaktır, insan, gereksinimlerini aşması halinde, pek az şeye sahip olarak da zengin olabilir (*Oikon.* II 2-10; *Apom.* IV 2, 37-39). Zenginlik ve yoksulluk sahip olunan paraya göre değil, gereksinimlerin sınırlandırılmasına göre ölçülmelidir. Gereksinimlerinden azına sahip kişi, bazıları onu zengin de görseler, yoksuldur (*Oikon.* II 3-4), tersine, gereksinimlerinden fazlasına sahip olan kişi, çok alçakgönüllü de olsa, zengin kişidir; Sokrates'in durumu da budur (*Apom.* I 2, 1; I 3, 5; IV 2, 38-39). Ksenophon, Platon'dan farklı olarak, Sokrates'in işlerini yürütmekte ihmalci olduğunu asla dile getirmez; çünkü böyle bir şey geleceğin politikacılarını yetiştiren Sokrates için bir zül olacaktır. Sokrates/KS *oikos*'la ilgili işleri iyi halletmekle, *polis*le ilgili işleri iyi yönetme yeteneği arasında sıkı bir bağ gördüğünden, bunlardan ilki ikincisi için vazgeçilmez bir ön koşuldur;[12] dolayısıyla geleceğin politikacılarını yetiştirme işine soyunmuş Sokrates'in genç arkadaşlarına ev ekonomisi konusunda da örnek olması gerekir. *Apom.* II 7'de de zaten bu konudaki yeteneğini sergiler.

6) *Enkrateia,* bir bakıma beklenmedik biçimde, diyalektik konuşmanın da koşuludur. Sokrates/KS, "diyalektik"

12) *Apom.* I 1, 7; III 4, 6-12; III 6, 13-15; IV 1, 2; IV 2, 11; IV 5, 10.

denince bundan, "nesneleri kendi türlerine göre (*kata gene*) ayırarak aleni tartışmayı" anlar (*Apom.* IV 5, 12). Genellikle aksi iddia edilmekle birlikte burada söz konusu olan diyalektiğin, Platon'un *Sofist* ve *Politika*'da sergilediği, bir tanıma ulaşabilmek için bir türü ikiye ayıran iki tezli konuşma sanatıyla bir ilgisi yoktur; burada söz konusu olan diyalektik, bir kavram ya da bir etkinliği iyi ve kötü temel kategorilerinin bir alt terimi olarak değerlendirebilme yeteneğiyle ilgilidir. Ya da, başka bir deyişle, bir kavram ya da etkinliği iyi ve kötü olarak değerlendirme ayrıcalığına ancak kendine hâkim olabilenler erişebilirler, çünkü aslında kötü şeyler olan zevk ve güç ancak o durumdaki insanlara iyi gibi görünmezler; "Ancak kendilerine hâkim olabilen insanlar onca şeyin içinde neyin iyi olduğunu seçebilirler; nesneleri, konuşmaları, etkinlikleri türlerine göre (*kata gene*) ayırarak (*dialegontas*) içlerinden iyilerini seçip, kötüleri bir yana koyabilirler." (*Apom*. IV 5, 11.)

Sokrates/KS'nin etik anlayışında bu kadar ağırlıklı bir yere sahip olan *enkrateia,* kendi içinde bu kadar önemli bir sonuca yol açmaz. *Enkratiea* hiç kuşkusuz kaçınılmazlığı olan bir durumdur ama onun yanında *autarkeia* (özyeterlik) kendi içinde bir arayış gerektiren bir durumdur. Dahası, özyeterliğe geçebilme yeteneğini öne çıkartabilmesi oranında *enkratiea autarkeia*'nın hükmünde olmak durumundadır. Aslında, bu üç sokratik özelliğin sacayağının farklı ayakları olmadığı; aralarında bir hiyerarşi bulunduğu gösterilebilir; *Apom.* I 2, 1'de ilk iki öğe üçüncüsünün (*autarkeia*) gerçekleşmesi için koştururlar. I 2,1'de *enkratiea* ve *karteria*'nın *autarkeia*'nın hükmünde oluşları tam olarak belli olmasa da, bu durum

Sokrates ve Antiphon görüşmesinde tam anlamıyla ortaya çıkar (I 6). Önce metni anımsayalım. Antiphon Sokrates'e sefil bir yaşam sürdüğünü söyler; yediği yemekler pek seçkin şeyler değildir, üstünde her zaman kaba bir giysi vardır, yalınayak gezer, hoşlandığı şeyleri alabilecek para üzerinde hiç bulunmaz. Yani filozofumuz, Antiphon'a göre bir mutluluk okulu olması gerekirken, orta yerde bir mutsuzluk abidesi gibi dolaşır. Ama belki de, Sokrates çömezlerinden asla para almadığına göre, anlattıkları zaten beş para etmez şeylerdir de Sokrates o yüzden kimseden para pul istemiyordur; Antiphon bu şekilde Sokrates'i haince inceden inceye işler, ama Sokrates canının istediğiyle konuşabilme özgürlüğünü kaybetmemek için böyle davranmaktadır. Bu ve diğer pasajlarda (*Apom.* I 2, 1-7; I 5, 1-6; *Sav.* 16) Sokrates'in paraya karşı kayıtsızlığı mükemmel bir *enkratiea* uygulamasının sonucu olarak vurgulanır. Para arzuların tatminine yarayacak mal alımında kullanılacağından, Sokrates bu şekilde davranmakla arzularına ne kadar gem vurabildiğini ortaya koymaktadır; onun paraya falan ihtiyacı yoktur. Sokrates'in azla yetinirliği onun zevk ve sefadan vazgeçmesi demek de değildir; çünkü gerçek yeme içme zevki pahalı şeyler yiyip içmek demek değildir, bunlar aldatıcı, sahte şeylerdir; asıl doğal zevk insanın gerçekten acıkıp da bir şey yemesidir, böyle olunca insan en basit yemekten bile "tatma" zevkini alabilir. Giyim kuşama gelince, Sokrates'in tek giysisinin olması, yalın ayak gezmesi onun yoksul olduğu anlamına gelmez. Çünkü o bu kadar alçakgönüllü olmayı seçtiği için böyle giyinmekte, böyle gezmektedir. Kendisini fiziki zorluklara, sıcağa, soğuğa ve acıya o kadar alıştırmıştır

ki, sokakta yalınayak yürüyebilir, yaz kış tek giysiyle örtünebilir, ne ayakları acır sandalet gerekir, ne de üşür başka şey ister. Kendine yeterlik hiçbir şeye gereksinim duymama anlamına gelmediğine, –böyle bir şey tanrılara özgüdür ancak– insanın kendi kendisine yetebilmesi demek olduğuna göre, *enkratiea* ve *karteria*'nın ne ölçüde *autarkeia*'nın hükmü altında oldukları da böylece daha iyi anlaşılır hale gelir. Çok fazla gereksinimi olan, kendine yetebilme bağlamında daha çok uğraşacak, daha çok kaygı ve korku duyacaktır. *Enkrateia* özellikle insanı sürekli dürten bedensel isteklere (açlık, susuzluk, cinsellik, uyku gibi) gem vurmakta rol oynar. *Karteria* da insanı, benzer şekilde sertleştirir, daha dayanıklı hale getirir, insanın giyim kuşam ve konfor gereksinimlerini en aza indirmesine yardımcı olur. İnsan *karteria* ve *enkrateia* uygulaması yapıyorsa, bunu sonuçta metinde yer alan, (*Apom.* I 6, 4-10) Sokrates'in "Antiphon, mutluluğun gevşeklik ve bağımlılık olduğunu sanıyorsun. Oysa bana göre gereksinim yokluğu kutsaldır; en az gereksinim duyan bana göre kutsala en yakın olandır; kutsal nasıl mükemmelse, ona yaklaşan da onun gibi mükemmelliğe ulaşır," (I 6, 10) dediği ünlü sözünde anlatıldığı üzere kendine yeterli olabilmek için yapar.

Autarkeia'nın *enkrateia* ve *karteria* üzerinde oluşu bu üçünden sadece ilkinin kutsal bir yan içermesinden de anlaşılabilir. Kutsallık, insandan farklı olarak hiçbir şeye gereksinim duymaz, dolayısıyla kendine yeterli bir durumdadır; üstelik gereksinimlerini kısıtlamak için *enkrateia*, daha dayanıklı hale gelmek için *karteria* uygulamak zorunda da değildir. Kutsalın kendine yeterliği, kutsala özgü en genel özellik

olarak değerlendirilmelidir; insanlar mutluluk için can atarlar, kutsal mutlu ve kendine yeterli bir varlık örneği ortaya koyar, filozoflar da mutluluk arayışlarıyla kendine en yeterli insanlar olarak ayrıcalıklı bir yaşam biçimine sahiptirler. Sokrates/KS, bu noktada da Sokrates/P'den ayrılır; çünkü Platon'un gözünde böyle bir kendine yeterliğe sahip olmak hem iyi olana, hem de bilgiye sahip olmak anlamına gelecektir, o nedenle de Sokrates için asla, Ksenophon'un yaptığı gibi, kendine yeterliydi türünden bir bilgi vermez, oysa Ksenophon'un gözünde maddi bağlamda kendine yeterlik bir varoluş koşuludur. Sokrates/P, bilgisizliğini ilan edip, bıkıp usanmadan kendisini tamamlayacak erdem ve bilginin peşinde koştuğuna göre asla kendine yeterli olamaz.

Apomnemoneumata, Şölen, Savunma ve *Oikonomikos*'ta çizilen Sokrates portresi ve doktrini kendi içinde tam bir tutarlık ve uyum gösterir. Bununla birlikte, Ksenophon'un çizdiği portrede çok yönlü bir "Sokrates" izine rastlamak da olasıdır; bu durum sadece Ksenophon'un da, tıpkı Platon gibi, düşünce yapısının gelişimine koşut olarak Sokrates'e aralarında zaman zaman bağdaşmazlık bulunabilen farklı felsefi duruşlar atfetmekte tereddüt etmemesinden kaynaklanmaz; bundan daha çok özellikle *Kyropaidia, Hieron, Agesilas* ve *Lakedaimon Cumhuriyeti* gibi farklı metinlerinde Sokrates'e, Sokrates'in dört *logoi sokratikoi*'sinde ete kemiğe büründürdüğü farklı kişilikleri (Kyros, Simonides, Agesilas ve Lykurgos) yaşatmasından kaynaklanır. İlk bakışta birbirlerinden çok farklı görünen bu kişilikler arasındaki su götürmez yakınlık, acaba, Ksenophon'un Sokrates'ten derinden ve süreklilik gösteren etkilenmesi sonucu, ona duyduğu gö-

nül borcu nedeniyle, ona sokratik kahramanların erdemlerini yakıştırmış olmasına bağlanabilir mi? Ya da, Sokrates'in kendisi de dahil olmak üzere, bu "öncü" karakterlerin tümü acaba tek bir modeli, Ksenophon'un yarattığı bir örneği mi işlemektedir? Eğer öyleyse, bu durumda, Sokrates Ksenophon'un tüm eserlerinde bıkıp usanmadan peşinden koştuğu bir idealin bir izdüşümü ya da o idealin cisimleşmiş bir halinden başka bir şey olmayacaktır.

VI. Bölüm

ARİSTOTELES'İN SOKRATES'İ

Bundan önceki üç tanıklıktan (Aristophanes, Platon ve Ksenophon) farklı olarak Aristoteles tanıklığı doğrudan bir tanıklık değildir; Aristoteles Sokrates'in ölümünden on beş yıl kadar sonra dünyaya gelmiş, Atina'ya da İÖ 367 sonrasında yerleşmiştir. Tanıklığı maddi planda fazla şey içermez; elimize ulaşan eserlerinden ve kayıp eserlerinden kalan 7 parçadan alınabilen 34 kısa alıntıdan ibarettir.[1] Dahası, bunlar da, felsefi açıdan çok da önemli bilgiler içermezler. Sonuç olarak, Aristoteles'in Sokrates'e ilişkin aktarımlarının Sokrates felsefesinin farklı duruşlarıyla ilgili olması oranında, yani bir tarihçi gibi olaya yaklaşmaması nedeniyle, tanıklığının tarihi değerine itirazlar giderek çoğalmaktadır. Durum, Deman'ın çok iyi gözlediği gibi, "Sokrates doktriniyle ilgili olarak ifade edilenler Sokrates'in tarihi bo-

1) Bu metinler Deman (1942) tarafından toplanmış, çevrilmiş ve yorumlanmıştır.

yutuyla değil de, daha çok doktriner ve deyim yerindeyse tamamen Aristotelesçi düşünceye bağlı gelişmeyle ilgilidirler" (1942, s. 122); bu da bize Aristoteles'in, kendisine kaynaklık eden Platon diyaloglarının aktardığı Sokrates düşüncesini kendi doktrinini desteklemek amacıyla değiştirdiğini, kendisine göre bir kalıba soktuğunu açıkça gösterir. Aristoteles'ten, Sokrates düşüncesine Platon'un yaptığı eklemeleri düzeltmesi beklenirken, Aristoteles'in Sokrates'e atfettiği felsefi duruşların ne ölçüde Sokrates'e ait oldukları genellikle Platon'a başvurularak düzeltilmektedir. Bu durumda, günümüz tarihçilerinin çoğu tarafından itirazlarla karşılaşan böyle bir tanıklığın, tarihi Sokrates kişiliğini ve düşüncesini yeniden yapılandırma bağlamında ne işe yarayacağını sormak hakkı doğar. Bu tanıklığının en önemli yanı, Sokrates'in felsefeye yaptığı katkının eleştirel bir değerlendirmesini yapan ilk kişinin Aristoteles olmasıdır. Aristoteles, Sokrates adını ilk kez kullanan ve bu adı ilk kez eleştirel gözle değerlendiren yazar olmuştur. Platon'un Sokrates'ten uzaklaşmaya başladığı; bazı tezlerini eleştirerek diyaloglar boyunca Sokrates kişiliğini önemli ölçüde geliştirdiği; daha önceki diyaloglarda savunduğu bazı duruşları sonradan terk ettiği; fakat diyalogların hiçbirisinde Sokrates'ten yeterince söz etmediği; bir diyalogda savunulan bir duruşa başka bir diyalogda hiç kimsenin doğrudan bir saldırıda bulunmadığı göz önüne alınırsa Platon'un ustasına getirdiği eleştirilerin içeriğini doğru biçimde saptayabilmek çok zor, hatta olanaksızdır. Ancak, Aristoteles'te durum farklıdır; bir duruşu ya doğrudan Sokrates'e mal eder ya da doğrudan eleştirir ama her zaman Sokrates'in adını açıkça dile getirir.

Aristoteles öncelikle iki hususu Sokrates'e mal etmesi nedeniyle önemlidir; "Sokrates'i değerli kılan ve doğrudan Sokrates'e mal edebileceğimiz iki keşif söz konusu; her ikisi de bilimin başlangıç noktasını oluşturan tümevarımcı konuşma ve genel tanımlama,"[2] saptamasını yapar. Bu nedenle, Aristoteles'e göre Sokrates'in felsefeye katkısı epistemolojik karakterlidir; Sokrates, orta yerde bilim olmadığına ama buna karşın Aristoteles'in sık sık evrensellikten söz etmekten hoşlandığına göre, tümevarımcı akıl yürütmesi ve evrensel bir tanımlama arayışıyla bilimin temel boyutlarından biriyle ilgilenmiş olmaktadır. Aristoteles'in bu yargısı iki açıdan tartışılabilir: Birincisi, Sokrates'in yeteneğini etik alana değil de, epistemolojik bir alana yerleştirmesidir. Sokrates'in etik alana yaptığı katkıdan Aristoteles'in hemen hemen hiç söz etmemesi, kuşkusuz, Sokrates etiğine ilişkin çok sert bir yargıya varmış olmasının sonucudur. İkincisi, Aristoteles'in Sokrates'e mal ettiği epistemolojik çabaların aslında Sokrates'e ait olmaması ya da en azından Platon ve Ksenophon Sokrates'lerinde görülmemesidir. Aristoteles Sokrates'in iki yeteneğini dile getirmeden önce, "Sokrates özün, yani mantığın peşindeydi, çünkü kıyaslamalar ve kıyaslamaların ilkeleri üzerinde duruyordu, zaten öz de buydu," der.[3] Oysa, Sokrates bir öz aramaktaysa bile bu herhalde kıyaslamaların üzerine oturacağı ilkeler değildi; o daha çok etkinliğin temelinde yer alabilecek, bozulmaz bir model arayışındaydı. Özün keşfi, bilimsel bir girişimde aracı bir aşama oluşturmaz, ama

2) *Metafizik*, M 4, 1078 b 27-30 (Tricot çevirisi).
3) *A.g.e.*, 1078 b 23-25 (Tricot çevirisi).

tümüyle etik ve uygulama bağlamında bir soruşturma konusu olabilir; erdem bir bilgiyse –Aristoteles bu görüşü reddeder–, özün keşfi, etkinliği doğrulayan paradigmayı ortaya çıkartacaktır. Aristoteles, Sokrates'e ait olmayan çabaları Sokrates'e mal ederek, Sokrates doktrininde bir sapmaya neden olur; özün keşfini Sokrates'le hiç ilgisi olmayan kendi amacı doğrultusunda kullanır.

Aristoteles, yukarıda andığımız iki yeteneği Sokrates'e mal ettikten sonra, Sokrates'ten söz eden Platon ve diğer filozofların tersine, Sokrates'in "evrenseller ve tanımlamalardan asla kopmadığı" konusunda tamamen onaylayıcı ve destekleyici bir tutum takınır, ki bu Sokrates'in evrensel tanımın nesnesini yüceltmediğini, yani farklı erdemlerin kendi aralarında bir varoluş özüne sahip olduklarını, duyarlı gerçeklikten kopuk olduklarını söylemek demektir. Başka iki pasajda daha (*Metafizik* A 6, 987 a 30 sq ve M 9, 1086 a 37 sq) aynı konuya dönen Aristoteles, Sokrates'in ancak anlamakla kavranabilecek biçimlerin yaratıcısı olarak görülemeyeceğini ileri sürer; dahası, Platon'dan farklı olarak, formüle edilen evrenselin tanım gereği duyarlı şeylerden ayrı bir varlık olacağını; bu duyarlı şeylerin de Platon'un ancak anlamakla kavranabilir biçime indirgediği bu ayrı varlığı "paylaşabileceklerini" asla kabullenmez. Fakat, Aristoteles tanıklığının bu noktada tarihsel değeri, ancak anlamakla kavranabilir biçimlerin yaratıcısının yadsınamaz biçimde Platon olduğunu ortaya koymasıdır. Bununla birlikte, Sokrates sorununa herhangi bir çözüm getirmez; çünkü sorun tümüyle olumsuzdur, sadece Sokrates'in ancak anlamakla kavranabilir biçimlerin (şeffaf biçimler) yaratıcısı ol-

madığını söylemekle yetinir. Aristoteles tanıklığının şeffaf biçimlerin görülmediği gençlik diyaloglarında gözlenenlere denk düşmesi, bu diyalogların tarihsel Sokrates kişiliğinin düşüncesini yansıtmadıkları gibi bir görüşün desteklenmesine onay vermez, çünkü bu diyaloglarda işlenen diğer öğelerin tümüyle Platon'a atfedilmelerini sağlayacak hiçbir kanıt yoktur. Kaldı ki, bir kısım *logoi sokratikoi* şeffaf biçim içermiyorlar diye Sokrates'e mal edileceklerse, bu tür biçimlerin izine rastlanmayan Ksenophon diyaloglarının hepsinin Sokrates'e mal edilmeleri gerekir.

Aristoteles, *akrasia*'nın olanaksızlığı konusunda Sokrates'le hemfikirdir. Bu tezin çok çelişkin olduğunu vurguladıktan sonra (*Nikomakhos'a Etik*, VII 3, 1145 b 27-29), Aristoteles, Sokrates'in açıklamasından daha farklı bir bakışla esnek ve puslu bir duruş sergiler ama sonunda o da Sokrates gibi bilginin varlığı halinde *akrasia*'nın olanaksızlığını kabul ederek, etkinlik halindeki bilginin köle gibi oraya buraya çekiştirilemeyeceğini söyler (bkz. VII 5, 1147 b 13-17).

Erdem-bilim-Sokrates çelişkisi Aristoteles'te çok önemli bir yer tutar; Sokrates'e ilişkin yazdıklarının yaklaşık dörtte biri bu konuya ayrılmıştır, yazdıklarının tümü de bu tezin eleştirisi niteliğindedir. Sokrates'in ahlaki sorunlara kendisini adamasındaki özgünlüğü de seve seve kabullenir, bu konuda bir tür öncü olduğunu da söyler ama bu kabulü, Platon Sokrates'inin etik alana egemen duruşunun doğruluğu, yerindeliği konusuna; yani erdem-bilim çelişkisine çarpar ve orada kalır. Aristoteles'in Sokrates'e getirdiği çeşitli itirazlar arasında Sokrates'i erdemin kaynaklarını ve erdemin nasıl kazanılacağını göstermemekle yeren eleştirisini ele ala-

lım (*Eudemos'a Etik*, I 5, 1216 b 10). Bu eleştiri, erdembilim bağlamında erdemi elde etme yolunun bilgiyi içerenine göre tanımlamaktan ibaret olması nedeniyle kısmen haksızdır. Erdem bilgi olduğuna göre, bilgi tanımlandığı anda erdemli hale gelinir; yani erdemin kaynağı ve nasıl elde edileceği bu noktada birbirine karışır. Bununla birlikte, Aristoteles eleştirisi, onun taraftarı olduğu gibi, yaratılışla ve erdemin kazanılmasıyla ilgili olarak karşı anlıksal bir bakışla yapılacak olursa yerinde bir eleştiridir. Sokrates doktrinine uygun biçimde erdemleri ruhun akılcı yanına yerleştirirken, Aristoteles erdemleri akla aykırı yanıtla ilişkilendirir ve Sokrates'ten farklı olarak bilginin yaratılışla ve erdem kazanılmasında hiçbir role sahip olmadığını ileri sürer. Erdem kazanılan bir eğilim olduğuna göre (*hexis*) temelde alışkanlığın meyvesidir, erdemli hale gelebilmek için bilgiyi erdemin özü haline getirmemek gerekir. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*'in bir yerinde Sokrates adını açıkça anmasa da, erdembilim çelişkisine açıkça saldırarak sonunda, "İstediğimiz bilgi değil cesarettir, cesur olmaktır," diye haykırır (I 5, 1216 b 21-22). Bu ifadenin aşırı saldırganlığı, Sokrates'in cesur olmak için bilgi ve cesareti gerekli koşul gördüğüne asla kuşku bırakmaz.

Sonuç olarak Aristoteles tarafından Sokrates'e getirilen eleştirilerin etik duruşları ele aldığı bölümlerle sınırlı olmadığını belirtelim. Sokrates'in yaşamıyla ilgili olarak kaleme aldığı iki bölüm de bu eleştirilerden paylarını alırlar. Bunlardan ilki, otantikliği su götürür kayıp bir eserden kaldığı ileri sürülen bir bölümle ilgili olup çok tartışmalı bir metindir; Sokrates'in evliliğine ilişkin beklenmedik bir bilgi içer-

mesinden ötürü, Aristoteles'e Sokrates konusunda kaynaklık yapan üç yazar[4] arasında ciddi ayrılıklara yol açar. Aristoteles *Asalet Üzerine* adlı eserinde aslında Sokrates'in iki evliliğini konu alır (bkz. s. 12). Bu kabil tek bir bölüme dayanarak Aristoteles'in Sokrates hakkında kötü niyetli olduğunu düşünmek zor, hatta olanaksızdır kuşkusuz ama elimize ulaşan bir eserden aşağıda alıntıladığımız bölüm Aristoteles'in pek çok Sokratesçiden farklı olarak dalkavukça bir yaklaşım içinde olmadığını açıkça ortaya koymaktadır: "Donanımlı ailelerin en yüceltilen kişiliklerle yozlaştıkları görülür, Alkhibiades ve Eski Denys'in soyundan gelenler için durum budur; Cimon, Perikles ve Sokrates gibi öne çıkan bir kişiliğe sahip olan ailelerde de daha sonra ahmaklık ve hantallık gibi bir yozlaşmaya tanık olunur."[5] Bu saptamadaki can alıcı noktayı görebilmek için Platon Sokrates'inin zamanının erdemleriyle ünlü devlet adamlarını sahip oldukları erdemleri çocuklarına aktaramamış olmalarıyla eleştirdiğini anımsamamız yeterlidir (bkz. s. 81). Sokrates'in çocuklarını bu bağlamda Perikles'in çocuklarıyla bir tutan Aristoteles, çocuklarını eğitmekte başarısız olan Sokrates/P'yi, harika bir biçimde, eleştirmekten zevk aldığı politikacılarla aynı kefeye koyar. Alıntıladığımız bu bölümün içeriği, bizi, Aristoteles'in gezginci okuldan kaynaklanan Sokrates karşıtı hareketin kaynağında yer aldığına inanmaya götürüyor. Kaldı ki, Aristoteles tarafından kurulan Lise'nin, başta Aristoteles'in çömezlerinden Tarantolu Aristoksenes olmak üzere,

4) Diogenes Laertios, II 26; Plutharkos, *Aristeides* XXVII 3; Athenaios XIII 556 a.

5) *Retorik*, II 15, 1390 b 27-31 (Dufour çevirisi).

pek çok üyesinin Sokrates konusunda açıkça düşmanca bir tavır sergiledikleri de biliniyor. Sadece birkaç bölümü elimize ulaşabilen *Sokrates'in Yaşamı* adlı eserinde Aristoksenes, en ünlü bilgesine kara çalar, Sokrates'i küpüne zarar keskin sirke gibi gösterir,[6] aşağılar, ona hakaret eder,[7] bir sürü hakaretin arasında ustası Arkhelaos'un civeleği olduğunu yazar,[8] para karşılığı kucaktan kucağa geçtiğini ileri sürer.[9] Lise'nin kurucu aynı kanaatte olmasa ve yol göstermese Aristoksenes'in düşmanlığını anlamak mümkün olmazdı. Sonuç olarak, Aristoteles, Sokrates felsefesini ilk eleştiren öncü olmasının yanında, Platon ve Ksenophon'un Sokrates'le ilgili övgülü girişimlerini saygısızca yerden yere vuran ve bu bağlamda hakaret edici biyografi geleneğini başlatan ilk kişi olur.

6) Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies hellenique,* XII 61-65.
7) Plutarque, *De la malignité d'Hérodote,* 9, 856 C.
8) Diogenes Laertios, II 19.
9) Diogenes Laertios, II 20.

SONUÇ

Sokrates sorununun çözümsüzlüğü, dört ana tanık tarafından bize bırakılan farklı Sokrates portrelerinin bağdaşmazlıklarını kabullenmeye zorluyor. Polykrates'in *Sokrates Suçlaması* ve Antisthenes, Sphettoslu Aiskhinas, Megaralı Eukledies ve Phaidon gibi Sokrates çömezlerinin *'logoi sokratikoi'*si elimize kadar ulaşabilseydi, Sokrates konusundaki farklılıklar herhalde daha içinden çıkılmaz bir hal alırdı. Onlar da herhalde Sokrates'i kendi doktrinlerinin sözcüsü haline getirmek için Platon ve Ksenophon'dan daha az gayretli olmazlardı. Andıklarımızdan elimize ulaşan ufak tefek parçalar da zaten bu doğrultuda. Aziz Augustinus bu durumu şu sözlerle ifade ediyor: "Sokrates ünlü yaşamı ve ölümü ardında, ahlaki sorunları çözmek için yarışan, bu şekilde insanı mutlu kılacak yüce iyiliğin peşinden koşan sayısız tilmiz bırakmıştır. Ancak, Sokrates'in hemen hemen her konuya değindiği, kiminde destekleyip kiminde karşı çıktığı duruşlarda bile bu iyilik açıklıkla belli olmadığından *tilmizlerinden her biri, kendi anlayışı çerçevesinde tanımlayacağı iyilik kavramı için bu diyaloglardan yararlanır.* Oysa iyilik, tanımı gereği bir kez ortaya konduğunda insanı mutlu eder. *Fakat Sokrates-*

çilerin her biri kendi yolunda gittiğinden sonuçta bu konuda birbirine karşıt tezleri bile savunmak durumunda kalırlar; o kadar ki, aynı ustanın öğrencisi olduklarından neredeyse kuşku duyarız. Kimisi, Aristippes'te olduğu gibi, yüce iyiliği zevk olarak algılar, kimisi onu erdemde bulur, kimileri de anımsanmaya değmeyecek kadar başka başka şeyler söylerler."[1]

Farklı iyi ve bilgelik kavramları ve modeli için Sokrates'e bir tek Sokratesçiler sahip çıkmazlar. Yeni Akademi'nin kuşkuculuğu ve Stoacılar gibi tümüyle karşıt tezleri savunan felsefe okulları da, tezlerini savunma bağlamında, Sokrates'i sahiplenirler. Ancak, tüm felsefe okullarının Sokrates'i bu şekilde dillerine dolayıp, onun "kültünü" harcamaları aslında çok üzücüdür. Gezginci okulun Sokrates konusunda ne kadar düşmanca bir tavır içinde olduğunu daha önce sergiledik, aynı şey Epikurosçu filozoflar içinde geçerlidir; Sokrates'in önemli yıkımcıları bu görüş yanlılarından gelmiştir. Bu görüşte olanlar okullarının kurucusunda gerçek bir kült bulduklarına inanarak Sokrates'i bir bilgelik modeli olarak asla dikkate almazlar. Dahası, Sokrates, Stoacılar ve akademiciler için kendi farklılıklarını ortaya koyan bir model olarak kullanılır. Sokrates konusunda bu iki yanlı tutum sadece Yunan felsefe geleneğine özgü bir şey de değildir, Kilise Babaları da aynı tutumu sergilerler. İçlerinden bazıları Sokrates kimliğinde İsa'nın bir habercisini görseler de, pek çoğu ilke olarak Sokrates'e açıkça tavır alır.

Farklı Sokrates portreleri galerisi antikiteyle son bulmuyor. Ortaçağ boyunca belli bir kesintiye uğrasa da, Röne-

1) *Tanrı Sitesi*, VIII 3 (Jerphagnon çevirisi).

sans sonrasında, hani neredeyse "her dönem kendi Sokrates'ini yaratmıştır" dedirtecek bir kesintisizlik içinde Sokrates bolluğuyla karşılaşılır.[2] Montaigne, Hegel, Kierkegaard ve Nietzsche gibi derin izler bırakmış filozofların Sokrates figürüyle bir diyaloga girişmeleri, Sokrates'in modern felsefe için ne kadar önemli bir esin kaynağı olduğunu açık bir biçimde ortaya koyar. Bununla birlikte, eğer hiç kimse tarihsel Sokrates kimliğinin gerçekten oluşturulmaması ve Sokrates düşüncesinin gerçekte ne olup ne olmadığının araştırılmamasından üzüntü duymuyorsa, nedeni, antikiteden gelen ve her seferinde tazelenen bu kaynağın böyle bir girişimle kuruyacağı endişesinin taşınmasından ve bu kaynağın bu haliyle kalmasında felsefenin çok büyük çıkarı olduğuna inanılmasındandır.

2) C. C. W. Taylor, *Socrates*, Oxford, 1998, s. 100.

KAYNAKÇA

Benson H. H. (yay. haz.) (1992), *Essays on the Philosophy of Socrates,* Oxford.

Brickhouse T. C. ve Smith N. D. (1994), *Plato's Socrates,* Oxford.

Brickhouse T. C. ve Smith N. D. (2000), *The Philosophy of Socrates,* Boulder (Co.).

Deman T. (1942), *Le temoignage d'Aristote sur Socrate,* Paris.

Dorion L.-A. ve Bandini M. (2000), *Xenophones: Mémorables,* cilt 1: *Introduction générale et Livre I* [Introduction, traduction et notes par L.-A. Dorion; Histoire du texte et texte grec par M. Bandini], Paris.

Dorion L.-A. (2001), À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon : l'ètude de Schleiermacher sur Socrate (1815), *Dionysius* (19) s. 51-74.

Festugière A.-J. (1934), *Socrate,* Paris.

Giannantoni G. (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae,* Napoli, 4. cilt.

Giannantoni G. ve Narcy M. (yay. haz.) (1997), *Lezioni socratiche,* Napoli.

Gigon O. (1947), *Socrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte,* Bern.

Gourinat J.-B. (yay. haz.) (2001), *Socrate et les socratiques,* Paris.

Gower B. S. ve Stokės M. C. (yay. haz.) (1992), *Socratic Questions. New Essays on the Philosophy of Socrates and its Significance,* Londra.

Gulley N. (1968), *The Philosophy of Socrates,* Londra.

Guthrie W. K. C. (1971), *Socrates*, Cambridge.
Humbert J. (1967), *Socrate et les petits socratiques*, Paris.
Kelly E. (yay. haz.) (1984), *New Essays on Socrates*, Lanham.
Magalhães-Vilhena V. de (1952), *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris.
Maier H. (1913), *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen.
McPherran M. (1996), *The Religion of Socrates*, University Park (Pa).
Montuoti M. (1992), *The Socratic Problem. The History, the Solutions*, Amsterdam.
Prior W. J. (yay. haz.) (1996), *Socrates. Critical Assessments*, Londra, 4 cilt.
Smith N. D. ve Woodruff P. B. (yay. haz.) (2000), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, New York.
Taylor A. E. (1911), *Varia Socratica*, Oxford.
Vander Waerdt P. A. (yay. haz.) (1994), *The Socratic Movement*, Ithaca.
Vlastos G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca (NY).; Fransızca çevirisi: *Socrate: ironie et philosophie morale*, Paris, 1994.
Vlastos G. (1994), *Socratic Studies*, Cambridge.
Wolff F. (1985), *Socrate*, Paris.

SOKRATES

LOUIS-ANDRÉ DORION

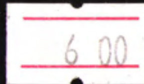
Türkçesi: M. Nedim DEMİRTAŞ

SOKRATES FELSEFENİN KURUCUSU OLMASA DA BABASI OLARAK BİLİNEN BÜYÜK BİR DÜŞÜNÜRDÜR. GÜNÜMÜZDE TEK BİR YAZILI YAPITI BİLE BULUNMAYAN SOKRATES, PLATON'UN AKTARDIĞI DİYALOGLAR ARACILIĞIYLA, FELSEFİ DÜŞÜNME PRATİĞİNİ DOĞADAN İNSAN İLİŞKİLERİNE YÖNLENDİREN, ÇIĞIR AÇICI BİR FELSEFE ADAMI OLARAK KARŞIMIZA ÇIKAR.
BU KİTAPTA GENEL HATLARIYLA ORTAYA KONAN SOKRATES PORTRESİ, PLATON VE KSENOPHON'UN TANIKLIKLARINDAN ARİSTOPHANES'İN "BULUTLAR" BAŞLIKLI OYUNUNA DEK BÜTÜNLÜKLÜ BİR ÇERÇEVEDE ELE ALINMAKTADIR. FELSEFE TARİHİNİN İLK ŞEHİDİ OLARAK BİLİNEN BU BÜYÜK DÜŞÜNÜR ÜZERİNE KALEME ALINMIŞ ÖZLÜ BİR KILAVUZ.

Kültür Kitaplığı: 1; Felsefe: 1







D